KARADENİZ TEKNİK ÜNİVERSİTESİ * SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI

DOKTORA PROGRAMI

ERKEN CUMHURİYET DÖNEMİ EDEBİYATINDA DARWİNİZM

DOKTORA TEZİ

Tülay KIRÇOĞLU ÇEÇEN

ŞUBAT-2026

TRABZON

KARADENİZ TEKNİK ÜNİVERSİTESİ * SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI

DOKTORA PROGRAMI

ERKEN CUMHURİYET DÖNEMİ EDEBİYATINDA DARWİNİZM

DOKTORA TEZİ

Tülay KIRÇOĞLU ÇEÇEN

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Atila DOĞAN

ŞUBAT-2026

TRABZON

ONAY

Tülay KIRÇOĞLU ÇEÇEN tarafından hazırlanan "Erken Cumhuriyet Dönemi Edebiyatında Darwinizm" adlı bu çalışma 10.03.2026 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oybirliği / oyçokluğu ile başarılı bulunarak jürimiz tarafından Kamu Yönetimi Anabilim Dalı Doktora Programı'nda **doktora tezi** olarak kabul edilmiştir.

Jüri Üyesi		**Karar**		**İmza**
Unvanı - Adı ve Soyadı	**Görevi**	**Kabul**	**Ret**	
Prof. Dr. Hüseyin BAL	Başkan	☐	☐	
Prof. Dr. Atila DOĞAN	Üye	☐	☐	
Prof. Dr. Abdulkadir TOPAL	Üye	☐	☐	
Prof. Dr. Nihat YILMAZ	Üye	☐	☐	
Prof. Dr. Mehmet TUNCER	Üye	☐	☐	

Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim üyelerine ait olduklarını onaylarım.

Prof. Dr. Haydar AKYAZI
Enstitü Müdürü

BİLDİRİM

Tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca KTÜ – Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Yazım Kılavuzu'na uygun olarak hazırlanan bu çalışmada yararlanılan kaynakların tümüne eksiksiz atıf yapıldığını, aksinin ortaya çıkması durumunda her tür yasal sonucu kabul edeceğimi beyan ederim.

Tülay KIRÇOĞLU ÇEÇEN
10.03.2026

ÖNSÖZ

Türkiye'de evrim, Darwin ve Darwinizm kavramları, akademik literatürde yeterince ele alınmamış, görece bakir alanlar arasında yer almaktadır. Biyolojik evrimin halen tartışmalı bir konu olması, Darwinizm'in de kavramsal olarak muğlak bir zeminde kalmasına yol açmıştır. Oysa Batı literatürü incelendiğinde, bu konunun hemen her boyutunun farklı disiplinlerde ayrıntılı biçimde araştırma konusu yapıldığı görülmektedir. Öyle ki, Darwinizm'in etkilediği alanlar bir yana, etkilenmediği düşünülen alanlar dahi bu etkisizlik iddiası üzerinden incelemeye tabi tutulmuştur.

Her ne kadar üzerinde tam bir fikir birliği bulunmasa da Türkiye'nin aydınlanma sürecinin simgesel dönemi olarak görülen Erken Cumhuriyet Dönemi'nde, Darwin'in evrim teorisinin ve Darwinizm'in etkisi kayda değerdir. Bununla birlikte, Darwin'in teorisi ile büyük anlatının dönüşümünde materyalizm bağlamında ortaya çıkan Darwinizm arasında kavramsal ve içeriksel farklılıklar mevcuttur. Bu çalışma, söz konusu farklılığı esas alarak hazırlanmış ve bu çerçevede dönemin düşünsel iklimi yeniden değerlendirilmiştir.

Erken Cumhuriyet Dönemi'nde yaşanan köklü toplumsal dönüşümler, dönemin edebi üretiminde belirgin bir zihinsel yansıma alanı bulmuştur. Özellikle roman türünde, yeni bir doğa-insan-kültür tasavvurunun inşası, geleneksel-modern karşıtlığı ekseninde kurgulanan karakterler aracılığıyla, tema ve mekanların değişimiyle dönemin düşünsel gerilimlerini ve değer çatışmalarını görünür kılmıştır. Bu bağlamda Darwinizm'in toplumsal ve zihinsel dönüşüm süreçlerindeki etkilerini irdelemek amacıyla, aydınlar tarafından kaleme alınan eserler eleştirel bir incelemeye tabi tutulmuştur. Söz konusu dönemin bu perspektiften değerlendirilmesi, Erken Cumhuriyet'in entelektüel ufkunu daha bütüncül ve derinlikli biçimde kavramaya yönelik yeni açılımlar sunmaktadır.

Bu çalışmanın her aşamasında bilgi, deneyim ve yönlendirmeleriyle yolumu aydınlatan; yapıcı, sabırlı ve çözüm odaklı yaklaşımıyla bana her zaman destek olan değerli danışmanım Sayın Prof. Dr. Atila DOĞAN'a; çalışmanın farklı yönlerini görmemi sağlayan ve beklenmedik açılardan yönelttiği sorularla araştırmamın olgunlaşmasına katkı sunan hocam Sayın Prof. Dr. Abdulkadir TOPAL'a; tez izleme sürecinde değerli fikirleriyle çalışmaya katkı sağlayan hocam Sayın Prof. Dr. Mehmet TUNCER'e ve her anımda yanımda olan aileme en içten teşekkürlerimi sunarım.

Tülay KIRÇOĞLU ÇEÇEN

10.03.2026

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ ..... **IV**
İÇİNDEKİLER ..... **V**
ÖZET ..... **VIII**
ABSTRACT ..... **IX**
TABLOLAR LİSTESİ ..... **X**
ŞEKİLLER LİSTESİ ..... **XI**
GİRİŞ **2**

BİRİNCİ BÖLÜM

1. DARWİNCİ EVRİM TEORİSİNİN TARİHSEL SEYRİ VE DÖNÜŞÜMLERİ **5**
1.1. Bir Kavram Olarak Evrim ve Tarihsel Kaynağı 5
1.1.1. Evrim Kavramının Anlamı ve Kullanımı 5
1.1.2. Evrim Düşüncesinin Tarihsel Gelişimi 8
1.2. Dönemin Sosyal Faktörleri ve Aktörleri 13
1.2.1. Düşünsel Arka Plan: Teoloji-Bilim Çatışması 13
1.2.2. Bilginin Kaynağının Değişmesi: Materyalizm 17
1.2.3. Şüphenin Dörtlüsü: Freud, Marx, Nietzsche ve Darwin 22
1.2.3.1. Vicdan ve Çatışma: Freud 22
1.2.3.2. Tarihin Yeniden İnşası: Marx ve Engels 26
1.2.3.3. Ahlakın Soy Kütüğü: Nietzsche 29
1.2.4. Evrimsel Teoriler Üzerine 32
1.2.4.1. Organik İlerleme: Jean-Baptiste Lamarck 33
1.2.4.2. Darwin'in Gölgesinde: Wallace 36
1.2.4.3. Biyolojiden Sosyolojiye: Herbert Spencer 39
1.3. Darwinizmin Kaynakları ve İlkeleri 46
1.3.1. Charles Robert Darwin'in Düşünsel Yolculuğu 46
1.3.2. Teorinin Kilometre Taşı: Doğal Seçilim ve Varoluş Mücadelesi 53
1.4. Bilimsel Bir Gelenek Olarak Darwin: Darwinizm Tutulması (1859-1940) 58

İKİNCİ BÖLÜM

2. BATI EDEBİYATINDA EVRİMSEL VE MATERYALİST SÖYLEM **69**
2.1. Düşüncenin Konvoyu Olarak Edebiyat 69
2.2 Avrupa'da Bir Fikir: Edebi Darwinizm 71

2.3. Edebi akımlar ve Temaların Yeniden İnşası 76
2.4. Darwinizm Etkisinde Büyük Britanya Edebiyatı 80
2.3.1. Darwinizmin Edebi Savunucusu: Herbert George Wells 84
2.3.2. Darwinizm ile Feminizmin Beraberliği: Virginia Woolf 94
2.5. Fransız Edebiyatında Darwin'in İzleri: Evrimci Söylem 102
2.5.1. Bilim Kurgudan Evrime: Jules Verne 105
2.5.2. Natüralizm ve Evrim: Émile Zola 114

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. YENİ DOĞA, YENİ BİREY: ERKEN CUMHURİYET DÖNEMİ ROMANLARINDA AYDINLARIN EVRİMSEL VE MATERYALİST SÖYLEMİ 122
3.1. Cumhuriyetin Arka Planı: Sosyal Darwinizm 122
3.2. Türün Devamlılığında Kadının Konumlandırıcısı: Halide Edib Adıvar 126
3.2.1. Hayat Zincirinin Son Halkası: İnsan 131
3.2.2. Doğal Seçilimden Toplumsal Mühendisliğe: Toplum 134
3.2.3. Tabiatın Sert Kanunu: Mücadele ve Ayıklanma 137
3.2.4. Romanlarda Dini Söylemin Dönüşümü: Mevlevi Merhamet 141
3.2.5. Aşağı Tür mü, Türün Anası mı? Romanlarda Kadının Evrimci Konumlandırılışı . 144
3.3. Toplumun Münekkiti: Yakup Kadri Karaosmanoğlu 146
3.3.1. Kutsal Tabiatın Üvey Çocuğu: İnsan 149
3.3.2. Elitin Baskısı: Yukarıdan Aşağıya Toplum 154
3.3.3. Zamanı Dolan Bir Masal: Din 157
3.3.4. Çevresel Determinizmden Ulusal Sınanmaya: Mücadele ve Seçilim 160
3.4. Toplumsal Mücadele ve Aydınlanma İdeali: Reşat Nuri Güntekin'in Eserlerinde Darwinci İzler 163
3.5. Bilimci ve Evrimci Perspektifin Yazarı: Hüseyin Rahmi Gürpınar 170
3.5.1. Tabiatın Mutlaklığı Karşısında İnsan 173
3.5.2. Yönlendirilebilir Sürü: Toplum 178
3.5.3. Dekadan Tasavvurlar: İnancın Bilimsel Açıklaması 183
3.5.4. Kaçınılmaz Yasa: Mücadele ve Seçilim 186
3.5.5. Erkeğin Vekaletinde Kadın 189
3.6. İnsan Ruhunu İnşa Eden Yazar: Peyami Safa 194
3.6.1 Ne Melek Ne Hayvan Hem Melek Hem Hayvan: 195
3.6.2. Namazla Swing Arasında: Maneviyat ile Materyalizmin Çatışması 202

3.7. Romanın Bilimi: 19. Yüzyıl Batısı ve Erken Cumhuriyet Türkiye'sinde Darwinizm'in Edebiyata Yansıması 210

SONUÇ VE ÖNERİLER 221
KAYNAKÇA 227
ÖZGEÇMİŞ 245

ÖZET

Bu çalışma, Darwinizm'in yalnızca biyoloji disiplininde değil, modern düşünce, edebiyat ve kültürel dönüşümler üzerindeki belirleyici rolünü Erken Cumhuriyet Dönemi bağlamında incelemektedir. 19. yüzyılda ortaya çıkan evrim kuramı, insanın kendisine, topluma ve doğaya ilişkin algısını köklü biçimde dönüştürmüştür. Bu dönüşüm, farklı disiplinlerde olduğu gibi edebi üretimde de etkili olmuştur. Bu doğrultuda çalışma, Darwinci düşüncenin tarihsel ve düşünsel arka planını dikkate alarak edebiyatla kurduğu ilişkiyi disiplinler arası bir yaklaşımla ele almaktadır. Çalışmanın temel amacı, Darwinci düşüncenin Erken Cumhuriyet dönemi entelektüel atmosferinde edebi temsiller aracılığıyla nasıl yeniden üretildiğini ve dönüştürüldüğünü ortaya koymaktır. Bu kapsamda, dönemin aydın kimliğini temsil eden beş yazarın romanları incelenerek evrimci düşüncenin metinlerdeki işlevleri analiz edilmektedir. İncelemede, Darwinci kavramların karakter inşası, anlatı teknikleri ve ideolojik yapı içindeki kullanımı değerlendirilmekte; bu kavramların modernleşme, ulus inşası, toplumsal hiyerarşi ve ahlaki normların yeniden tanımlanmasındaki rolü ortaya konulmaktadır. Analizler, metin çözümlemesi ve karşılaştırmalı edebiyat yöntemi çerçevesinde yürütülmüştür. Çalışmanın karşılaştırmalı boyutunda, Batı dünyasından seçilmiş romanlar eşlik ederek, yerel metinlerle küresel entelektüel akımlar arasındaki benzerlikler ve farklılaşmalar sistematik olarak ele alınmaktadır. Bu çerçevede, çalışma 1923–1945 döneminde Darwinci fikirlerin hem fikri kaynaklar aracılığıyla aktarımını hem de edebi temsillerin kurumsal ve toplumsal koşullarını bütüncül bir perspektifle değerlendirmektir. Erken Cumhuriyet Dönemi Türk romanında Darwinci düşünce, insanı doğanın bir parçası olarak ele alıp birey, toplum ve kimliği sürekli değişim, mücadele ve uyum süreçleri içinde açıklayan bir çerçeve sunmuştur. Ancak bu yaklaşım, çoğunlukla etik bir süzgeçten geçirilerek güçlü olanın üstünlüğü eleştirilmiş ve insanın ahlaki sorumluluğu vurgulanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Darwinizm, Materyalizm, Erken Cumhuriyet Dönemi, Aydın, Roman.

ABSTRACT

This study examines the decisive role of Darwinism not only within the discipline of biology but also in modern thought, literature and cultural transformations, within the context of the Early Republican Period. The theory of evolution, which emerged in the 19th century, fundamentally transformed human perceptions of oneself, society and nature. This transformation has had an impact on literary production, just as it has in other disciplines. Accordingly, this study adopts an interdisciplinary approach to examine the relationship between literature and Darwinian thought, taking into account its historical and intellectual background. The primary aim of the study is to reveal how Darwinian thought was reproduced and transformed through literary representations within the intellectual atmosphere of the Early Republican period. In this context, the novels of five authors representing the intellectual identity of the period are examined to analyse the functions of evolutionary thought within the texts. The study evaluates the use of Darwinian concepts in character construction, narrative techniques and ideological structure; it highlights the role of these concepts in modernisation, nation-building, social hierarchy and the redefinition of moral norms. The analyses were conducted within the framework of textual analysis and comparative literature. In the comparative dimension of the study, selected novels from the Western world are used to systematically examine the similarities and differences between local texts and global intellectual currents. Within this framework, the study aims to evaluate, from a holistic perspective, both the transmission of Darwinian ideas through intellectual sources and the institutional and social conditions of their literary representations during the period 1923–1945. In early Republican-era Turkish fiction, Darwinian thought provided a framework that viewed humanity as part of nature, explaining the individual, society and identity through processes of constant change, struggle and adaptation. However, this approach was generally filtered through an ethical lens, criticising the supremacy of the strong and emphasising humanity's moral responsibility.

Keywords: Darwinism, Materialism, Early Republican Period, Intellectual, Novel.

TABLOLAR LİSTESİ

Tablo Nr. **Tablo Adı** **Sayfa Nr.**

1 Spencer Toplumsal Evrimin Evreleri 45
2 Batı Edebiyatı Düşünsel Çerçevesi Karşılaştırması 213
3 Türk Edebiyatı Düşünsel Çerçevesi Karşılaştırması 218

ŞEKİLLER LİSTESİ

Şekil Nr.	Şekil Adı	Sayfa Nr.
1	Lamarck ve Darwin Karşılaştırması	35
2	Sosyal Darwinizmin Soy Ağacı	41
3	Türlerin Kökeni Eserinde Filogenetik Ağaç Modeli	54

GİRİŞ

İnsan, varoluşunu anlamlandırma çabası doğrultusunda tarih boyunca hem kendisini hem de içinde bulunduğu dünyayı açıklamaya yönelik çeşitli düşünsel sistemler geliştirmiştir. Antik dönemden itibaren felsefi, dini ve bilimsel yaklaşımlar; insanın mahiyeti, kökeni ve yaşam ilkelerine dair farklı açıklamalar sunmuştur. İnsana ilişkin geliştirilen her düşünce, bireyin doğasını, toplumun örgütlenme biçimini, öncelik verdiği değerleri ve varlığını yorumlama biçimini de belirlemiştir. Bu nedenle insanın tanımı, ontolojik bir problem olmanın ötesinde siyasal, kültürel ve ideolojik bir inşa sürecinin temel bileşenlerinden biri olarak değerlendirilmelidir. Tarihsel süreçte din ve mitolojiler insanın kökenini doğaüstü ve kutsal temellerle açıklamaya çalışırken, ideolojiler ve "bilimsel" yaklaşımlar kendi dünya görüşleri doğrultusunda farklı insan modelleri üretmiş ve bunları toplumsal alanda yeniden inşa etme çabasına girişmişlerdir.

Modern dönemde ise bu düşünsel çerçevede önemli bir kırılma yaşanmıştır. Özellikle pozitif bilimlerde yaşanan gelişmeler, insanın doğa içindeki konumunun yeniden tanımlanmasına neden olmuş ve dolayısıyla sosyal bilimler ve edebiyat üzerinde de etkili olmuştur. Bu bağlamda evrim kuramı, insanın kökenine dair geleneksel açıklamalara alternatif bir paradigma sunarak modern düşüncenin şekillenmesinde belirleyici bir rol oynamıştır.

Evrim kuramı, insanı aşkın bir yaratımın ürünü olarak gören yaklaşımlardan farklı biçimde, onu doğa içindeki süreçlerin bir sonucu olarak konumlandırmıştır. Bu yaklaşım, insanın kendisini, toplumu ve tarihi algılama biçiminde köklü değişimlere yol açmıştır. Doğal seçilim, uyum ve varoluş mücadelesi gibi kavramlar, biyolojinin sınırlarını aşarak toplumsal ilişkilerin, ekonomik sistemlerin ve kültürel yapıların açıklanmasında da kullanılmaya başlanmıştır. Bu süreçte evrim kuramı, pozitivizm ve materyalizm gibi akımlarla etkileşime girerek yeni bir dünya görüşünün oluşumuna zemin hazırlamıştır. Bu durum, özellikle bilim ile teoloji arasındaki gerilimi artırmış ve modern düşüncenin yönelimini belirlemiştir.

Evrim düşüncesinin kökenleri Darwin öncesine uzanmakta olup, Antik Yunan'dan itibaren doğa, değişim ve varlık üzerine yapılan tartışmalar bu düşüncenin zeminini hazırlamıştır. 18. ve 19. yüzyıllarda yaşanan zihniyet dönüşümleriyle birlikte doğa ve bilgiye ilişkin anlayışın değişmesi, Darwin'in kuramının kabul görmesini kolaylaştırmıştır. Aynı dönemde farklı düşünürler evrim fikrini çeşitli yönleriyle ortaya koymuşlardır. Özellikle Jean-Baptiste Lamarck evrim düşüncesinin

kuramsal olarak temellenmesine katkı sağlamış; Herbert Spencer ise bu düşünceyi biyolojik alanın ötesine taşıyarak toplumsal ve ahlaki düzlemlere uyarlamıştır. Bu genişleme süreci, sosyal Darwinizm'in ortaya çıkmasına zemin hazırlamış; "yaşamak için mücadele" ve "en uygun olanın hayatta kalması" ilkesi, toplumsal ve siyasal alanlarda da yorumlanmaya başlanmıştır. Sanayi Devrimi'nin yarattığı rekabetçi ortamda bu düşünce, ekonomik ve politik ideolojilerle birleşerek güçlü bir söylem haline gelmiştir. Bu bağlamda Darwinizm, modern toplumun kendini anlamlandırma biçimlerinden biri olarak öne çıkmıştır.

Söz konusu düşünsel dönüşüm, edebiyat alanında da belirgin bir şekilde hissedilmiştir. Edebi metinler, dönemin zihniyetini ve ideolojik yönelimlerini yansıtan araçlar olarak Darwinci düşüncenin yayılmasında önemli bir rol oynamıştır. Özellikle natüralizm akımı, insanı kalıtım ve çevre koşulları çerçevesinde ele alarak biyolojik determinizmi edebi anlatıya taşımıştır. Bununla birlikte Darwinizm'in etkisi, bilim kurgu ve modernist edebiyat gibi farklı türlerde de kendini göstermiştir.

Türk edebiyatında ise bu etki, Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçiş süreciyle birlikte daha görünür hale gelmiştir. Modernleşme hareketleri doğrultusunda Batı'dan aktarılan "bilimsel" ve felsefi düşünceler, Osmanlı aydınları tarafından tartışılmaya başlanmıştır. Özellikle II. Meşrutiyet dönemi bu tartışmaların yoğunlaştığı bir evre olmuştur. Cumhuriyet'in kuruluşuyla birlikte "bilimsel" ve pozitivist düşünce, toplumsal dönüşümün temel dinamiklerinden biri haline gelmiştir. Görece uzun sayılan Erken Cumhuriyet dönemi, yeni bir toplum ve birey anlayışının inşa edildiği bir süreç olarak dikkat çekmektedir. Bu dönemde Darwinizm ve materyalizm, aydınlar aracılığıyla edebiyat alanında da yeniden üretilmiştir. Roman türü, bu dönüşümün en önemli yansımalarından biri olarak birey, toplum ve ideoloji ilişkisini yeniden kurmuştur. Roman türü, Türk edebiyatına girdiği dönemden itibaren estetik değerinden ziyade toplumsal etki gücüyle ön plana çıkmıştır. Geniş okur kitlesine ulaşabilen en yaygın türlerden biri olması nedeniyle, özellikle Kemalist ideolojinin inşa etmeyi hedeflediği yeni Türk kimliğinin oluşturulmasında işlevsel bir araç olarak kullanılmıştır. Bu bağlamda roman, "halka doğru" söyleminin edebi düzlemdeki yansıması niteliğindedir. Dönemin yazarlarının aynı zamanda düşünür ve siyasetçi kimlikleri taşımaları, romanı yalnızca sanatsal bir üretim alanı olmaktan çıkararak fikirlerin yayılması, toplumun eğitilmesi ve bu yolla modernleşme sürecinin desteklenmesi amacıyla kullanılan bir araç haline getirmiştir.

Bu çalışma, Darwinci ve materyalist düşüncenin erken Cumhuriyet dönemi Türk romanındaki yansımalarını incelemeyi amaçlamaktadır. Bu doğrultuda, söz konusu düşüncelerin hangi temalar, anlatı stratejileri ve karakter kurguları aracılığıyla temsil edildiği analiz edilecektir.

Bu bağlamda çalışmanın temel araştırma sorusu, Tek Parti döneminin yeniden inşa sürecinde dönemın aydınlarının, roman türü aracılığıyla Darwinizm ve materyalizm düşüncesini nasıl yorumladıkları ve bu düşünceleri hangi anlatı stratejileri ile ideolojik çerçeveler üzerinden topluma aktardıklarıdır. Edebiyat, bu süreçte düşüncenin üretildiği, dönüştürüldüğü ve aktarıldığı bir alan olarak ele alınmaktadır. Çalışmanın yöntemi, öncelikle seçilen romanlar üzerinde metin içi yakın okuma ve söylem ile retorik analizi yapılmasını kapsamaktadır. Eserler, tarihsel ve toplumsal bağlam içinde değerlendirilmiş; karakterler ve anlatının işlevleri üzerinden ideolojik yükleri çözümlenmiştir. Elde edilen bulgular, dönemin sosyal ve kültürel dinamikleri ışığında yorumlanmıştır. Araştırmanın kapsamı, yalnızca 1923–1945 yılları arasındaki dönemi içermekte ve odak noktası da beş yazarla sınırlandırılmaktadır. Bu nedenle, tarihsel bağlam ve elde edilen bulguların genellenebilirliği açısından önemli sınırlılıklar bulunmaktadır.

Çalışmanın birinci bölümünde, Darwinizm'in tarihsel gelişimi, düşünsel arka planı ve temel ilkeleri ele alınmıştır. Evrim kavramının anlamı, tarihsel kökenleri ve farklı düşünürler tarafından nasıl yorumlandığı incelenmiştir. Bu çerçevede Darwin'den önce Lamarck'tan çağdaşı Wallace'a, daha sonra ise Spencer'dan Darwin'in kendi biyolojik ve sosyolojik katkılarına uzanan çizgide evrim teorisinin farklı yorumları ortaya konmaktadır. Dönemin sosyal ve entelektüel koşulları çerçevesinde Darwinizm'in ortaya çıkışı ile Freud, Marx ve Nietzsche gibi düşünürlerin katkıları, modern şüpheciliğin oluşumundaki rolleri bağlamında tartışılmıştır. Birinci bölümün son kısmında, Charles Robert Darwin'in düşünsel gelişim süreci ile teorisinin temel bileşenleri olan "doğal seçilim" ve "varoluş mücadelesi" kavramları ele alınmıştır. Ayrıca 1859-1940 yılları arasında etkisini farklı disiplinlerde hissettiren ve literatürde "Darwinizm tutulması" olarak adlandırılan dönem, "bilimsel" bir gelenek bağlamında değerlendirilmiştir.

Çalışmanın ikinci bölümünde 19. yüzyıl Avrupa edebiyatında Darwinci paradigmanın nasıl yayıldığı ve edebi akımların nasıl dönüştüğü ele alınmaktadır. Herbert George Wells, Virginia Woolf, Émile Zola ve Jules Verne gibi yazarların eserlerinde Darwinci düşüncenin toplumsal eleştiri, feminizm, natüralizm ve bilim kurgu aracılığıyla nasıl dile geldiği analiz edilmektedir. Bu yazarların seçilme sebebi, hem Darwinci fikirleri eserlerinde en belirgin şekilde işliyor olmaları hem de eserlerinin Türkiye'deki entelektüel çevrelerde karşılık bulması, yani dönemin aydınlarının da bu eserleri okumasıdır. Böylece, evrim teorisinin edebi üretimle nasıl iç içe geçtiği ve farklı ulusal edebiyatlarda nasıl yorumlandığı gösterilmektedir.

Üçüncü ve son bölümde ise erken Cumhuriyet dönemi Türk romanında Darwinci ve materyalist söylemin yerli eserler üzerinden nasıl şekillendiği irdelenmektedir. Eserler üzerinden kutsal-seküler gerilimi, karakter inşasında insan-madde ilişkisi, kuşak çatışmaları, kadın temsili

üzerinden ahlaki dönüşümü ve evrimsel kavramların dilsel yansımaları detaylı olarak incelenmektedir. Bu bağlamda Darwinizm'in Türk edebiyatındaki yansımalarının yalnızca bir etki meselesi olmadığı; aynı zamanda bir yeniden üretim ve dönüşüm süreci olduğu ortaya konulmuştur. Bu yazarların seçilme nedeni, birden fazla boyutta açıklanabilir: Öncelikle dönemin entelektüel çevresinin bir parçası olmaları; ayrıca, Modern Cumhuriyet Türkiye'sinin inşasında rol üstlenen orta tabaka memurları arasında yer almaları ve son olarak, eserlerinde Darwinci ve materyalist düşünceleri belirli ölçülerde yansıtmış olmalarıdır. Halide Edib Adıvar, Yakup Kadri Karaosmanoğlu, Reşat Nuri Güntekin, Hüseyin Rahmi Gürpınar ve Peyami Safa gibi yazarların eserleri üzerinden yapılan inceleme, bu düşünsel etkinin tek boyutlu olmadığını göstermektedir. Aksine farklı ideolojik konumlar çerçevesinde çeşitlenerek yeniden üretilmektedir. Bu yazarların ve eserlerin seçilme gerekçesi yalnızca edebi değerlerine dayanmamakta olup, birden fazla boyut üzerinden açıklanabilir. Birincisi, söz konusu yazarlar dönemin aydın çevresinin aktif üyeleri olarak entelektüel bir etkileşim ağı içinde bulunmuşlardır. Bu, onların düşünsel birikimlerinin ve edebi üretimlerinin çağdaş tartışmalarla doğrudan ilişkili olmasını sağlamıştır. İkincisi, "Modern Cumhuriyet Türkiye'sini yaratma işlevi üstlenen orta tabaka memurları" (Mardin, 2007: 339) arasında yer almaları, eserlerinde toplumsal dönüşümü yansıtan ve dönemin ideallerini sorgulayan bir perspektif geliştirmelerine imkân tanımıştır. Üçüncüsü, eserlerinde Darwinci ve materyalist fikirleri belirli oranlarda yansıtmış olmaları, onları hem düşünsel hem de edebi açıdan çalışmanın odak noktası haline getirmiştir.

Sonuç olarak, Batı edebiyatında açık bir şekilde tartışılan Darwinizm, Erken Cumhuriyet Dönemi Türk romanında önemli bir düşünsel referans noktası olarak işlev görmüştür. Bu düşünce akımı, insan, toplum ve doğa anlayışının yeniden yorumlanmasına katkı sağlamış ve modern Türk edebiyatının düşünsel arka planını şekillendiren temel paradigmalardan biri haline gelmiştir. Söz konusu romanlarda Darwinci fikirler eleştirel ve etik bir süzgeçten geçirilmiş, indirgemeci determinizm çoğu zaman sorgulanmış ve yeniden yorumlanmıştır. Romanlarda materyalizm, pozitivizm, Darwinizm ve idealizm gibi düşünce akımları yeni bir ahlaki ve toplumsal düzen tahayyülü kurmak veya sorgulamak için araçsallaştırılır. Bu bağlamda her yazar, söz konusu akımları kendi ideolojik konumlanışı doğrultusunda farklı yoğunluklarda ele almaktadır. Yazarların ortak paydası ise, geleneksel İslami değerlerle kurdukları bağları tamamen koparmaksızın, bu değerleri modernleşme ideolojisi çerçevesinde yeniden yorumlama ve toplumsal dönüşümün önünü açacak biçimde eleştirel bir süzgeçten geçirme eğiliminde olmalarıdır. Bu konular ilgili bölümlerde veriler ışığında detaylı bir şekilde tartışılmış ve özellikle verilerin analizi sonucunda ulaşılan çıkarımlar hem dönemin edebi dinamikleri hem de incelenen yazarların özgün katkıları bağlamında sistematik olarak ele alınmıştır. Böylelikle, araştırmanın sınırlılıkları göz önünde bulundurularak, elde edilen sonuçların literatürdeki mevcut tartışmalara nasıl eklemlendiği ayrıntılı şekilde değerlendirilmiştir.

BİRİNCİ BÖLÜM

1. DARWİNCİ EVRİM TEORİSİNİN TARİHSEL SEYRİ VE DÖNÜŞÜMLERİ

1.1. Bir Kavram Olarak Evrim ve Tarihsel Kaynağı

Bir konunun tartışılma sürecinde, söz konusu düşüncenin tarihsel, kuramsal ve bağlamsal arka planının nasıl şekillendiğini ortaya koymak, en az tartışmanın kendisi kadar önemlidir. Bu açıdan evrimci paradigmanın doğru biçimde kavranabilmesi için tarihsel seyrinin dikkate alınması gerekmektedir. Kavram olarak evrim, zaman içerisinde farklı amaçlarla kullanılmış olsa da literatürdeki ilk kullanımı 1762 yılı olarak kabul edilmektedir. Buna karşın fikir olarak evrim, tarihsel olarak Antik Yunan'a kadar uzanmaktadır. Varlık üzerine yürütülen erken dönem felsefi tartışmalar, fikrin çerçevesini oluşturacak olan düşünsel zemini hazırlamıştır. Çalışmanın bu başlığında tarihsel süreklilik dikkate alınarak evrim hem kavramsal hem de düşünsel boyutlarıyla ele alınarak tartışılmıştır.

1.1.1. Evrim Kavramının Anlamı ve Kullanımı

Evrim kavramı bir terim olarak ilk kez 1762 yılında Charles Bonnet tarafından doğum öncesi embriyolojik süreçleri tanımlamak amacıyla kullanılmıştır. Bonnet, başlangıç aşamasından (embriyo), son aşamaya kadar geçirilen gelişimi ifade etmek için kelimeyi kullanmıştır (Özgökman, 2009: 4). Kavram daha sonraları büyüme ve gelişme anlamıyla kullanılmasına rağmen evrimsel biyologlar *evrim* terimini dar anlamıyla, bir popülasyonda genlerde meydana gelen değişim olarak kullanmaktadır (Alpyağıl, 2013:20). Oxford Akademik İngilizce Sözlüğü *evrim* kavramını "bir şeyin kademeli gelişimi" ve biyolojik anlamda ise "canlıların çevrelerindeki değişikliklere uyum sağladıkça uzun yıllar boyunca kademeli gelişimi" olarak tanımlar (Oxford Academic English Dictoniary). Evrim üzerine yazılan kapsamlı eserlerin birinde evrimi "birbirini izleyen nesiller boyunca biyolojik popülasyonların kalıtsal özelliklerinde meydana gelen değişim' olarak en geniş haliyle tarif edilmektedir" (Hall ve Hallgrímsson, 2007:4). Günümüzde ise evrimin kabul edilen tanımı şu şekildedir: "Evrim, bir popülasyonun yapısında genlerde meydana gelen değişikliklerdir" (Futuyma, 2022: 22).

Türkçede sözlük anlamı "zaman içinde birdenbire olmayan, kesintisiz, niteliksel ve niceliksel gelişme süreci" olarak tanımlanan evrim kavramı İngilizce *evolution* kelimesinin karşılığıdır (TDK Güncel Türkçe Sözlük). 1935 yılından önce tekâmül olarak ifade edilen evrim kelimesinin ilk olarak bilimsel bir terim olarak kullanıldığı yer Türkçe Terimler Cep Kılavuzudur.

Ellior Sober ise evrimi şu şekilde tanımlamaktadır: "Kırmızı devlerden beyaz cücelere evrimleşen yıldızlardan söz ederiz. Siyasal sistemlerin demokrasiye doğru veya ondan uzaklaşan evriminden söz ederiz. Günlük dilde 'evrim' değişme demektir." (Alpyağıl, 2013, 20).

Bilindiği üzere, Darwin'den önce evrim kavramının farklı kullanım alanları olmuş ve o da bu düşünce aşılamalarıyla teorisini geliştirmiştir. Darwin'den önce evrim kavramını kullanan isim ise Darwin'e ilham verdiği bilinen jeolog Charles Lyell'dir. Lyell, *Jeolojinin İlkeleri* (Principles of Geology) isimli eserinde bu kavramı buharın, hidrojenin, belirli sıvıların ve ısının değişimini anlatmak amacıyla kullanmıştır. Eserin ikinci cildinde Lamarck'ın teorisini ayrıntılarıyla inceleyen Lyell, teorinin gerçek olmama nedenlerini tartışırken kavramsal olarak *evrim* yerine *türlerin değişimi* ifadesini kullanmaktadır. (Lyell, 1864:560-584). Nitekim evrim teorisi ifade edildiğinde Jean-Baptiste Lamarck (1744-1829), Charles Darwin (1809-1882) ve Ernst Haeckel (1834-1919) olmak üzere önemli üç isim karşımıza çıkmaktadır. Bu isimlerin kelime tercihleri incelendiğinde, Lamarck'ın *le transformisme* (dönüşüm), Darwin'in *descent with modification* (değişerek türeme), Haeckel'in *descendez-theorie* (türeme teorisi) ve *entwicklung* (gelişim) kelimelerini seçtikleri görülmektedir (Could, 2000: 20). Bunun sebebi *evrim* kelimesinin tarihsel ve kavramsal imalarından kaynaklanmaktadır. Daha önce bahsedildiği gibi evrimin ilk kullanımları genellikle Darwin'in fikirlerini yanlış yansıtabilecek embriyolojik gelişimle bağlantılıydı ve o dönemde özellikle onun düşüncesine karşıt bir anlamda ilerleme kavramıyla ilişkilendirilmişti. Bu nedenle Darwin'in kasıtlı olarak bu ifadeyi kullanmadığını ifade eden çalışmalar mevcuttur (Hoquet, 2010: 58).

Her ne kadar evrim ile ilgili görüşleri günümüzdeki evrim teorisine yakın olmasa da bu konu ile ilgili ilk sistematik çalışmayı yapan kişi Lamarck'tır ve organik evrim teorisinin kurucusu olarak görülmektedir (Coulter, 1926: 489). 1809'lu yıllarda ortaya koyduğu eserlerinde Lamarck, bir bireyin bedensel değişikliğini nesillerden gelen kalıtımsal değişiklikler ile ilişkilendirmiş ve evrimin davranışsal teorisini formüle etmiştir. Lamarck'ın evrim görüşüne göre canlılar çevresel faktörler, dış etkenler, mutasyonlar gibi etkenler ile değişime uğrayarak mükemmel uyuma yavaş yavaş ulaşmış ve kalıtım yoluyla bunu gelecek nesillere aktarmıştırlar (Denton ve Scott, 1986: 7). Bir diğer ifadeyle evrim teorisinin mihenk taşı olan yaşayanların zamanla değişime uğradığı anlayışının Darwin'den önce olduğunu söylemek mümkündür.

Kavram popülasyonların ve kaynakların etkileşimi olarak düşünüldüğünde bahsedilmesi gereken isim Malthus'tur. Malthus'un nüfus teorisine göre, nüfus hızla artmakta ancak beslenme kaynakları aynı oranda artmamaktadır. Kaynaklar aritmetik olarak artarken nüfus geometrik olarak artmaktadır. Bu iki artış arasındaki fark ise uzun vadede kıtlık, yoksulluk ve toplumsal krizlere neden olmaktadır. Bu nedenle insanlar bir yaşam mücadelesi içerisinde olup gıda kaynaklarına ulaşamayan insanlar elenmektedir. Bir diğer ifadeyle bu savaşta her zaman güçlüler güçsüzleri yenmektedir (Malthus, 1998: 14).

Bununla birlikte evrim kavramını, ilerleme anlamından bugünkü anlamına dönüştürerek yaygın kullanılmasını sağlayan Herbert Spencer olmuştur (Alpyağıl, 2013: 17). Spencer evrim kavramını fiziksel dünyayı, biyolojik organizmaları, insanların kültürünü ve toplumları kuşatacak şekilde en geniş anlamıyla kullanan kişidir. Spencer *İlerleme: Kanunu ve Sebebi* (Progress: Its Law and Cause) adlı çalışmasında *evrim* kavramını Darwin'den önce kullanmıştır. Sosyal Darwinizm ile ismi özdeşleşmiş olan Spencer'a göre doğadaki var olma mücadelesinde uyum yeteneği en yüksek olan hayatta kalabilecek ve bu rekabet, toplumları da etkileyecektir. Zayıfların zamanla ortadan kaybolmasını toplumun kendini temizlemesi olarak tanımlamaktadır. Spencer evrim düşüncesini Darwin'in *Türlerin Kökeni* eserinden önce incelemiş ve sonrasında sosyal elemeye yönelik radikal görüşlerini öne sürmüştür. Bu durumu değerlendiren birtakım tarihçiler, Sosyal Darwinizm kavramı yerine Sosyal Spencerizm kavramının daha uygun olacağını ileri sürmüşlerdir. Darwin yaşamın evrimleşmesi kavramına yönelirken Spencer, Darwin'in görüşünü genelleyebileceğini düşünmüştür (Degler, 1991: 11; Alpyağıl, 2013: 20). Evrim kavramının 1860-1900 yılları arasında nasıl popülerleştiğini ele alan Lightman (2010), kavramın farklı teorilere ve ideolojilere uyarlanarak veya entegre edilerek dört farklı perspektifle karşımıza çıktığını savunmuştur: Teistik Evrim, İlerici Evrim (Haeckel'ın yaklaşımı), Lamarkizm (Lamarck'in teorisi) ve Sosyal Darwinizm (Spencer'in yaklaşımı). Her biri evrimi kendi anlayışlarına ve dünya görüşlerine göre yorumlamış, böylece dönemin bilimsel ve sosyal düşüncesine önemli etkilerde bulunmuşlardır. Fakat önemli olan nokta şudur ki, bu kavramlar ile Darwin'in evrim teorisi arasında belirgin farklılıklar bulunmaktadır. Bu konuda Evrimci Jay Stephen Gould (2013), Darwin'in her zaman zor anlaşıldığını hatta bunun da ötesinde evrim teorisinin merkezinde yer almasına rağmen hatalı yorumlandığını, hatalı aktarıldığını ve hatalı uygulandığını belirtmektedir. Örneğin Darwin'in popülerleşmesinde yadsınamayacak derecede katkısı olan Haeckel, *Organizmaların Genel Morfolojisi* (Generelle Morphologie der Organismen) isimli eserinde Darwin'in evrim teorisini daha geniş bir biyolojik çerçevede incelemiş ve birçok yeni kavramla pekiştirmiştir. Evrimi cansız maddelerden başlayarak insan dahil her şeyi etkileyen genel bir kavram olarak belirtmiştir**.** Doğanın kesin bir birlik içinde olduğuna ve dolayısıyla ruh ile maddenin de birliğine inanarak evrensel bir bilim anlayışını savunmuştur (Levit ve Hossfeld, 2019: 1278).

Son olarak ifade etmek gerekir ki kavramı düşünsel çerçevede Karl Marx kullanmıştır. Komünal (ilkel) toplumdan komünist topluma geçiş olan toplumsal evrimde, maddi ilerleme sınıf mücadelesinin gelişim sürecinin sadece yan ürünüdür. Toplumsal oluşumların tarihsel gelişiminde belirleyici olan üretim güçleri değil, üretim ilişkileri ve bu ilişkilerden kaynaklanan sınıf çatışmalarıdır. Marx'ın tarih öncesi hakkında notlarını düzenleyerek teoriye dönüştüren Engels, *Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni* (Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats) isimli eserinde insanlık tarihini toplumsal gelişim süreci çerçevesinde ele almıştır. İnsanın kökenini tarihsel materyalist bir çizgide ele alarak evrimin temelini emek ve konuşma ile açıklamıştır (Gandy, 1979: 12). Nitekim 1883'de Marx'ın cenazesinde Engels "Tıpkı Darwin'in organik doğanın gelişim yasasını keşfettiği gibi, Marx da insanlık tarihinin gelişim yasasını keşfetti" demiştir. Doğal seçilim ilkesinin özünde olan rekabet etme, ekonomik açıdan değerlendirildiğinde sınıf ayrımına tekabül ederken en uygunun hayatta kalması da emekçi sınıfın zaferiyle eşdeğerdir (Taylor, 1989: 410; Doğan, 2012: 67).

Tüm bu çalışmalar değerlendirildiğinde evrim kavramının genellikle büyüme, gelişme anlamında kullanıldığını ve anlamına uygun şekilde kavramın kendisinin de geliştiğini söylemek mümkündür. Darwin'den önce ve sonra farklı anlamlar yüklenerek kullanılmasına karşın, tüm bu çalışmalar Darwin'in formüle ettiği evrim teorisinin temelini oluşturmuştur. Darwinizm teorisini daha iyi ortaya koymak için öncelikle bu düşünce gelişiminin seyrini incelemek ve Darwin'in fikri aşılanmaları olan farklı evrim teorilerine değinmek faydalı olacaktır.

1.1.2. Evrim Düşüncesinin Tarihsel Gelişimi

Hiçbir bilimsel gelişme tarihi arka planı incelenmeden anlaşılamayacağı için evrim teorisi ile ilgili yapılan bilimsel, felsefi ve teolojik tartışmaların daha iyi yorumlanabilmesi açısından felsefe ve doğa bilimlerinin gelişimi ile ilgili bilgilerin aktarılması önemlidir (Taslaman, 2007:18). Bilim ve düşüncenin tarihinde köklü ve beklenmedik değişimler yerine, önceki bilgiye dayalı olarak oluşturulan istikrarlı ve sürekli bir ilerleme sürecine işaret eden Koyre (2010), "Tohumdan ağaca sıçrama yoktur" sözüyle durumu özetlemektedir. Buradan hareketle geçmiş bilgileri incelemeden günümüzdeki bilgileri anlamak ve yorumlamak zordur. Evrim teorisi insanın biyolojik kökenini açıklamaya çalışan bir teori olması hasebiyle yüzyıllar boyunca farklı düşünürler tarafından tartışılmıştır. İlaveten bir teorinin doğduğu zaman dilimindeki toplumsal yapının da değerli olduğu unutulmamalıdır. Bu nedenle evrim teorisinin anlaşılabilmesi açısından tarihsel arka planın verilmesi ve teorinin açıklandığı dönemin koşullarının aktarılması gerekmektedir.

Evrim teorisi, yaşamın gelişimiyle veya değişimiyle ilgili bir süreç olarak betimlendiğinde, bu düşüncenin izleri altı bin yıllık bir dönemi kapsamaktadır. Bu düşüncenin temeli M.Ö. 5. yüzyıla dek uzanmasına rağmen sistematik olarak incelenmesi 18. yüzyıl sonlarına doğru olmuştur. Doğayı, insanı ve doğanın işleyişini merak eden birçok düşünür sayesinde bu teori tek bir çağa değil, bütün çağlara ait bir fikirdir (Dudycha, 1929:137, Dudycha, 1931:130). Nitekim Coulter evrim düşüncesini kullanılan metot ve dayandığı ilkeler kapsamında üç farklı döneme ayırmaktadır. Birincisi yaşamın merak edildiği ve mitler ile açıklanmaya çalışıldığı antik (spekülasyon) dönemdir. Bu dönemin sonuna doğru bitki ve hayvanların en eski çağlardan günümüze dizilişinin açıklanmasıyla evrim, spekülasyon olmaktan çıkıp gerçekliğe ilerler. İkincisi 1790'dan 1900'e kadar uzanan gözlem ve çıkarım (orta çağ) dönemidir. Evrim hakkında birçok açıklamanın damga vurduğu bu dönemde yetersiz bilgi ile daha çok çevreye atıf yapılmıştır. Modern dönem veya deneysellik denilen üçüncü dönemde ise hayvan, bitki, insan ve gezegen konuya dahil edilerek çeşitli kanıtlar sunulmaya başlanmıştır (Coulter, 1926: 489). Futuyma (2022) ise evrim nedir sorusunu iki döneme ayırarak açıklamaktadır: Darwin'den önce ve Darwin'den sonra. Çünkü Darwin insanı, doğayı ve ötesinde evreni anlamlandırmak amacıyla, yeni bir kapı açmıştır. Darwin'den önce canlıların ortaya çıkışı ile ilgili evrim yaklaşımının gerek Antik Yunan gerekse İslam düşünce geleneğinde farklı şekillerde yer aldığına yönelik görüşler söz konusudur. Nitekim insanın nasıl ortaya çıktığı uzun yıllar boyunca araştırılan konulardan birisi olduğundan, teorinin kökenleri de Antik Yunan felsefesine kadar uzanmaktadır (Ergün, 2022: 14).

Evrim teorisinin doğuşu Batı'da gerçekleştiği için, günümüzde birçok düşüncenin kaynağı olarak kabul edilebilecek Antik Yunan medeniyetlerinin felsefi düşüncelerine yer verilmelidir (Taslaman, 2007: 20). Antik Yunan, bilim ve felsefenin iç içe geçerek yeşerdiği bir coğrafyadır ve birçok bilim insanı bu coğrafyada düşünceleri ile pek çok alanda derin etkiler bırakmıştır. Antik Yunan filozoflarının görüşleri genellikle spekülatif nitelik taşımakta ve doğanın yani yaşamın kökeni hakkındadır. Evrenin ve dünyanın yanı sıra, evrim teorisinin temel konusu olan insanın nasıl oluştuğu ve türediğiyle ilgilenmişlerdir. Anlaşılacağı üzere evrim teorisinin doğruluğunu sorgulamak her ne kadar antik dönemin konularından biri olmasa da evrenin bilinçli bir tasarım olup olmadığı ve insanın kökeni o dönemden itibaren araştırılmaktadır (Taslaman, 2007: 26).

Miletli filozoflar, Demokritos, Epikuros ve daha eskilerde Empedokles gibi birçok doğa düşünürü evrim hakkında fikirlerini ifade etmiştir. Her şeyin bir nedeni varsa evrenin nedeni nedir ve şu an deneyimlediğimiz haliyle var oluşunu nasıl sürdürmektedir sorularına yanıt aramaya çalışmışlardır (Denton ve Scott, 1986: 6; Aktok, 2021: 369). Metafizik anlayışının olmadığı bir dönemde filozoflar bu soruların yanıtını tek bir maddeye indirgeyerek natüralist monizm geleneğini başlatmışlardır. Hedefleri tüm varlıkların kökeninin yalnızca bir ana ilkeye bağlı olduğunu ve bu ilkenin değişen şartlara rağmen özünü muhafaza ettiğini göstermektir (Yardımcı ve Güdücü,

2022:4). Örneğin Antik Yunan'ın ilk filozoflarından biri kabul edilen Miletli Thales (MÖ 6.yy), evren ve canlı, cansızların nasıl oluştuğu ile ilgili yaptığı araştırmalar sonucunda her şeyin sudan meydana geldiğini ileri sürmüştür. Bir diğer ifadeyle evrendeki çeşitliliği tek bir ilkeyle (Arkhe), su ile açıklamıştır. Tüm varlıklar suyun farklı formlarından meydana gelmektedir ve su, evrendeki değişimlerin kaynağıdır (Taşkaya, 2020: 39). Bu, onun metafizik yaklaşımının bir parçasıdır ve doğa olaylarını mitolojik açıklamalar yerine doğal ilkelerle açıklamaya çalışmasının bir göstergesidir. Thales'in arkhe (ilk-neden) anlayışında su, sadece bir öğe olarak değil aynı zamanda diğer öğeleri açıklayan bir ilke olarak da hizmet etmektedir. Ancak, aynı öğenin hem kendisinin hem de diğerlerinin ana öğesi olarak kabul edilmesi, mantıksal olarak tutarsız bir döngü oluşturmaktadır. Bu tutarsız döngüyü Miletli başka bir filozof olan Anaksimenes de devam ettirerek var oluşun temeline, parçacı bir anlayış ile havayı koymaktadır. Bu sorunu engellemek için Thales'in öğrencisi olan Anaximander, tüm bu elementlerin ötesinde olmakla birlikte tamamının da köken aldığı bir "apeiron" (sonsuz, belirsiz) ilkesini ortaya atmaktadır (Aktok, 2021: 375). Anaximander'e göre tüm varlıklar sınırsız ve belirsiz bir ilkel maddeden türemiştir ve en sonunda yine ona geri dönecektir; bu görüşle evrendeki çeşitlilik ve değişimi açıklamaya çalışmıştır.

Heraklitos ise diğer düşünürlere tepki göstererek evrenin özünün değişmeyen tek bir madde ile açıklanamayacağını, sabit olana indirgenemeyeceğini çünkü her şeyin bir değişim ve dönüşüm içerisinde olduğunu belirtmiştir (Yeşil, 2017: 66). Her şeyin sürekli değiştiğini ancak bu değişimin altında yatan bir düzenin bulunduğunu düşünerek evrendeki karşıtlıklar arasında bir denge ve uyum sağladığını savunmuştur. "Aynı nehirde iki defa yıkanılmaz" şeklinde ki ünlü sözü de tam olarak bu değişimi vurgulamaktadır. Onun kuramının temelinde değişim, hareket ve karşıtların çatışması vardır. Ateş, bu değişimin temel unsurudur ve her şeyin özüdür çünkü devam eden değişime rağmen varlığını sürdürebilen bir arkhedir (Usta ve Altuner, 2020: 90). Atomculuk ile bilinen Demokritos'a göre evren sonsuz sayıda çeşitli atomlardan ve onların hareket etmesini sağlayan boşluklardan oluşmaktadır. Leibniz'e göre onun bu görüşünü ilerleten Epikuros, Antik Yunan düşünce dünyasının en büyük materyalistidir (Karabıyık, 2018: 91). Epikuros, tüm varlıkların bölünemez ve yok edilemez atomlar ile boşluktan oluştuğunu öne sürmüştür. Atomlar, her şeyin temel yapı taşlarıdır ve değişik formlarda ve büyüklüklerde olabilirler. Epikuros'un Demokritos'un düşüncesine yeniliği, atomların deterministik bir şekilde hareket etmediğini, rastlantısal olarak sapmaların (clinamen) meydana geldiğini öne sürmesidir. Bu sapmayı Stoa okulunun determinizmine karşı insana özgür irade atfetmek için de kullanmıştır (Üstünel, 2020: 348).

Evrenin kökenine dair bu düşüncelerin yanı sıra evrim düşüncesinin ilk izlerine Anaximander'in çalışmalarında rastlandığı görülmektedir. Biyoloji ile ilgilenen Anaximander'e göre canlıların yaşamının başladığı yer sudur ve karada yaşayan canlılar suda yaşayan canlıların

değişimi ile oluşmuştur. Ona göre tüm hayvanlar güneş aracılığıyla denizdeki maddelerden oluşmakta olup insanlarda balıklardan türemişlerdir. Anaximander'in "İnsan, balıktan çıkmıştır ve hayvanlar sudan çıkmıştır" ifadeleri doğrultusunda evrimci bir düşünür olduğu şeklinde değerlendirilmektedir (Bayraktar ve Vural, 2018: 21). Bir diğer ifadeyle Anaximander'e göre ilk hayvanlar önceki zamanlarda suda yaşıyorlardı, bu nedenle insanların ilk yerleşim yerleri de sudur. İnsanın sürekli bir gelişim içerisinde olduğunu ve günümüzde bilinen ilk insan formunun başka türdeki bir hayvandan türediğini ifade etmiştir. (Eroğlu, 2016: 61; Ronan, 2005: 73). Anaximander'in hayali kozmogonisinde ilk hayvanlar, nemli bir ortamda ortaya çıkmış ve dikenli kabukların içine hapsolmuşlardır. Bu ilk hayvanlar büyüdükçe daha kuru topraklara göç ederek dış kabuklarını atmış ve kısa süreliğine yeni bir varoluş biçiminde hayatta kalmıştır. Anaximander'e göre insan, balık benzeri yaratıkların içinde embriyo gibi kalan bir biçimde gelişmiş; olgunlaştığında bu yaratıkların kabuklarının çatlamasıyla kadın ve erkek olarak ortaya çıkmıştır (Mayr, 2000: 302).

Yine, diğer önemli bir filozof Empedokles (MÖ 492-432) canlıların çevreye uyum sağlayarak hayatta kaldığını ve nesillerin değiştiği fikrini ileri sürmüştür (Demirel, 2011: 56). Empedokles'e göre insanların öncelikle çeşitli vücut parçaları ortaya çıkmıştır ve bu parçalar mükemmel kombinasyonlar oluşturma için bir araya gelmiş ve kusurlu parçalar yok olmuşlardır (Mayr, 2000: 302). Bununla birlikte Empedokles hayvanlardaki doğum ve ölüm kavramlarını ise elementlerin ayrışma ve karışması kavramları ile açıklamıştır. İlk hayvan ve bitkilerin farklı farklı bütünleşmeleri ile bugünün formlarına ulaşmışlardır. Antik Yunan ve sonrası evrim fikirleri, Darwin'in evrim teorisi üzerinde doğrudan bir etkiye sahip olmasa da genel düşünsel atmosferin evrimin kabul edilmesine zemin hazırladığını söylemek mümkündür. Aristoteles ve Empedokles gibi Antik Yunan filozoflarının ifade ettiği doğa, hayvan ve bitkilerde değişim basit bir devinimden daha ilerisini kapsamamaktadır (Bayrakdar, 2012: 217; Eroğlu, 2016: 61).

Bahsi geçen bu düşünceler Darwinci fikirlere yakın düşünceler olmakla birlikte, her fikrin karşıtı olduğu gibi, evrimci fikirlere karşıt görüşe sahip filozoflar da mevcuttur. Bunlardan ilk olarak özcülüğü ortaya koyan Platon karşımıza çıkmaktadır. Batı felsefesinde birçok fikrin kaynağı olarak kabul edilen Platon'un fikirleri evrime karşıt fikirler olarak değerlendirilmekte ve hatta evrimci düşüncenin geç ortaya çıkmasının bir nedeni olarak görülebilmektedir (Taslaman, 2007: 29). Ona göre, fiziksel dünyada algıladığımız her şey, idealar dünyasındaki mükemmel ve değişmez formların yansımasıdır. Gerçek bilgi, bu ideaların bilgisi olup, duyusal dünyada gördüğümüz şeyler, bu bilgilerin sadece gölgeleridir. Ernst Mayr'e göre Platon'un ileri sürdüğü dört görüş biyoloji alanına zarar vermiştir. Bunlardan ilki daha önce de ifade edilen özcülük ile ilgili fikirlerdir, bir diğeri evreni kozmos olarak görmesi ile ilgili düşünceleridir. Üçüncü olarak maddeden kendiliğinden oluşum yerine yaratıcının konulması ve son olarak bedenden ayrı olarak

ruha yaptığı vurgudur. Platon'un bu ileri sürdüğü görüşlerin evrim fikrinin ortaya çıkma sürecini geciktirdiği düşünülmektedir (Mayr, 2000: 305). Lakin Platon'un bilimsel düşüncenin seyrine etkisi de yadsınamaz bir hakikattir. Platon'un düşüncesine göre, hakikate yalnızca zihin yoluyla özellikle mantık ve geometri yoluyla ulaşılabilir. Daha sonraki nesillerde düşünürler dünyanın, gözle görünen karmaşıklığıyla, soyut ve matematik kavramlara dönüştürülerek kavranabileceğini varsaymışlardır (Henry, 2016: 29).

İlk doğa tarihçisi olarak bilinen ve maddeci gerçekçiliği ilk kuran Aristo'nun düşünceleri, Platon'un düşüncelerinin karşıt tezini oluşturmaktadır. Aristo canlıların morfolojisini ve yaşam şekillerini inceleyerek tür-cins ayrımını literatüre kazandırmış ve canlıları karmaşıktan basite doğru hiyerarşik bir şekilde sınıflandırmıştır (Akıncı, 2019: 80). En alt sırada ruhtan yoksun cansız maddeden başlayarak bitkisel-hayvansal-rasyonel ruha sahip insana doğru sıralamayı tamamlamıştır. Mevcut alt yapıların üst yapılara doğru bir gelişme içerisinde olduğunu iddia etmiştir (Taşkaya, 2020: 39; Ergün, 2022: 17). Bu noktadan ilerleyerek Aristo doğa ve doğanın altı alemini, oluş ve yok oluşun konusu olarak ele almış ve bu alemde sürekli bir değişim olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca Aristo'nun hayvanların sınıflandırılması ile ilgili görüşleri evrimci bir izlenim verse de modern anlamda bir evrim sürecini ifade etmediği kabul edilmektedir (Bayrakdar, 2018: 21). Nitekim Aristo, evrenin kaostan oluştuğunu ve kompleks canlıların daha alt düzeydeki canlılardan evrimleştiğini düşünmemektedir. Ona göre her tür, belirli bir amaç ve öz ile yaratılmıştır ve bu türler sabit ve değişmezdir. Doğada da bir düzen vardır ve bu düzenin içinde canlılar ebedidir, yok olamaz veya yaratılamaz. Aristo, tüm yapıların ve biyolojik işlevlerin bir amacı veya adaptif bir önemi olduğunu düşündüğünden biyolojiye "neden" ve "nasıl" sorularını kazandırmıştır. Gözlemleri ve eserleriyle morfoloji, fizyoloji ve embriyoloji gibi disiplinlerin temellerinin atılmasında önemli bir referans noktası olmuştur (Mayr, 2000: 87, 306; Taslaman, 2007: 32).

Antik Yunan'dan sonra bilimsel düşüncenin bir sonraki durağı olan İslam dünyasında da birçok filozof ve düşünür tarafından evrim konusu ele alınmıştır. El-Cahiz, "*Kitabu'l Hayavan*" adlı eserinde, çevre koşullarının türler üzerindeki etkisini ve canlıların adaptasyon süreçlerini incelemiştir. İbn-i Tufeyl, İbn-i Miskeveyh, Farabi ve İbn-i Haldun gibi diğer İslam düşünürleri de evrimsel düşünceye benzer görüşlere eserlerinde yer vermişlerdir. Örneğin, İbn-i Miskeveyh, "*Tehzibü'l Ahlak*" adlı eserinde, canlıların basitten komplekse doğru bir gelişim sürecinden geçtiğini ifade etmiştir. İbn-i Haldun ise toplumsal ve kültürel evrim üzerine görüşler geliştirmiştir (Şeşen, 2000: 21-22; Kılıç, 2010: 24; Uludağ, 1993: 121). Bununla birlikte İslam düşünürleri genel olarak incelendiğinde insanın varlığını biyolojik olarak açıklamaya çalışmaktan çok varlık aleminin anlamını, amaç ve felsefesini anlamaya yönelik çalışmalar yaptıkları görülmektedir (Ergün, 2022: 24).

Antik Yunan ve İslam Dünyası dışında Hindistan, Çin, İran ve Anadolu uygarlıkları gibi birçok kültürde evrim düşüncesine dair çalışmaların varlığından söz etmek mümkündür. Örneğin, Çin kültüründe Taoist filozof Zhuangzi'nin anlatımları, canlıların çevrelerine uyum sağlayarak farklı biçimlere dönüşebilecekleri fikriyle evrim düşüncesiyle bazı paralellikler göstermektedir. Bu bağlamda Darwin'in ilk evrimci olmamakla birlikte son evrimcilerden birisi olduğu ifade edilebilir (Bayrakdar, 1986: 18).

1.2. Dönemin Sosyal Faktörleri ve Aktörleri

Darwinizmin ortaya çıktığı tarihsel dönemde ve öncesinde, bu kuramsal çerçevenin entelektüel zeminini hazırlayan unsurlar çalışmanın bu bölümünde tartışılmıştır. İlk olarak teoloji ve bilim arasında yaşanan gerilim bağlamında, bilimin belirleyici paradigma haline gelmesi kronolojik olarak irdelenmiştir. Böylece modern dönemde bilginin temellendirme biçiminde yaşanan dönüşümle hakikat anlayışı, bilimsel ve madde temelli bir çerçeveye taşınmıştır. Büyük anlatının materyalist çerçevede yeniden inşasıyla şüphenin yaygınlaşması, modern dönemin belirleyicilerinden olmuştur. Bu bağlamda insan, toplum ve değer kavrayışının köklü dönüşümünde önem arz eden düşünürler aktarılmıştır. Yeni bir anlamlandırmada süreci içerisinde bilinç ve psikoloji bağlamında Sigmund Freud, tarihsel yapının çözümlemesinde Karl Marx ve Friedrich Engels, ahlakın eleştirisinde Friedrich Nietzsche kurucu figürler olarak değerlendirilmiştir. Bu düşünürlerin ortak etkisi Darwinizm ile birlikte düşünüldüğünde, bilinen tüm doğruların çöküşü ve geriye sadece şüphe temelli entelektüel bir zeminin kalmasıdır. Yapılan bu tespitten sonra Darwinizmin özgün konumunu açıklamak amacıyla diğer evrim temelli fikirlere yer verilmiştir. Öncesinde Lamarck'ın kalıtım anlayışı, çağdaşı Wallace'ın düşüncesi ve sonrasında Spencer'ın evrimi toplumsal alana uygulayan yorumu incelenmiştir. Bu karşılaştırmayla Darwinizmin öncüllerinden ve sonraki yorumlarından hangi yönlerden ayrıştığı kavramsal düzeyde açıklanmaya çalışılmıştır.

1.2.1. Düşünsel Arka Plan: Teoloji-Bilim Çatışması

Darwin'in fikirlerinin geniş kitleler açısından kabul edilmesinin nedenleri arasında 18. ve 19.yüzyılda dünya görüşünün bu tür fikirleri kabul edecek ve tartışacak kadar değişmiş olması vardır. İnsanın varlık olarak kendini ve doğadaki yerini belirlemeye çalıştığı, doğal olanı doğal metotlarla açıklamaya çalıştığı iki dönem vardır. Bunlardan birincisi daha önce bahsedilen Antik Yunan, ikincisi Aydınlanma dönemidir. İki dönem arasında var olan Orta çağ Avrupası'nda ise din ve bilim arasındaki ilişki karmaşık ve çok yönlüdür. Bu dönemde kilise sadece dini bir otorite

değil, aynı zamanda siyasi ve entelektüel alanlarda da önemli bir güce sahiptir. Hristiyan teolojisi tarafından insanın tabii konumu, yaratıcı-tanrı ilişkisi içinde değerlendirilmiştir. Yaratılan evren düzenliydi, Tanrı tarafından korunuyordu, kutsal kitaptaki yaratılış öyküsüne harfiyen inanılıyordu ve bilimsel araştırmaların amacı yaratılışı daha iyi kavramaktı. Doğal bilimin rolü katalog yapmak ve Tanrı'nın hikmetini takdir etmeyi sağlamaktı (Futuyma, 2022: 4). 12.yüzyılda Monarşilerin yükselişiyle fakülteler kuruldu ve İslam felsefesinden Latinceye çevirilerle Avrupa bilgi dünyasında bir ivme yaşandı: Aristo yeniden keşfedildi (Henry, 2016: 62).

Kilise, kendi ideolojik görüşlerini desteklemek ve otoritesini güçlendirmek için Aristo'nun eserlerinden geniş çapta faydalanmıştır. Sonuçta bu felsefe İslam dünyasına hizmet ediyorsa pek tabi Hristiyan teolojisine de hizmet edebilirdi. Bu dönemde yazılan eserlere bakıldığında "Filozof'a göre ve Yorumcu'ya göre" ifadeleri isim verilmeden sıklıkla görülmektedir. İsime gerek yoktur nihayetinde Filozof Aristo'dur, yorumcu İbn-i Rüşd (Henry, 2016: 62). Orta çağ düşünürleri yahut Umbert Eco'nun deyimiyle "devlerin omuzlarında cüceler", çevirilerin katkısıyla oluşan bilgi havuzunu daha sistematik olarak ele alarak Rönesansın tohumlarını atmışlardır. Bu dönemde şehirlerde şiddet, papalık tarafından örtbas edilen suçlar, büyük veba salgını, kilisenin ruhsal zayıflığı, siyasi bölünmeler ve acımasız davranışlar yaşanmaktaydı. Rönesans ile birlikte insanlar, yaşanan bu olaylara ve yakın zamanda meydana gelen eksikliklere dikkat çekmeye, ortak sorunlar için farklı motivasyonların var olabileceğine ve kilise haricinde bir yaşamın mümkün olabileceğini inanmaya başladılar. Soyluluktan daha önemli hale gelen başarı ve daha fazla takdir edilen akıl sayesinde Batı'da bilimsel otorite güçlenmiştir (Watson, 2014: 575).

Tarihsel olarak Orta çağ ve Yeniçağ arasında olan Rönesans ve Reform sıklıkla beraber anılmaktadır. Bu dönemde bilginin yayılmasını sağlayan matbaa, keşifleri sağlayan pusula ve feodalitenin zayıflatıp krallıkların güçlenmesini sağlayan barut en stratejik icatlardır. Bilhassa matbaanın icadıyla bilim ve felsefe eserleri zenginlerin tekelinden çıkmış; ilgilenen herkesin erişimine imkân vermiştir. Düşünsel alanda tek otoritenin Aristo olmadığı anlaşılmış; Platon, Cicero ve Epikuros gibi farklı düşünürlerin eserleri yeniden tanınmaya başlanmıştır. Bazı düşünürler Stoacılığı veya şüpheciliği yeniden keşfetmiş, bazıları eski ve yeni fikirleri harmanlayan eklektik yaklaşımları benimsemiş, bazıları ise otoriteyi reddederek kendi hakikatlerini aramışlardır. Otoriteyi reddeden ve aynı yıl basılan Vesalius'un *İnsan Vücudunun Yapısı Üzerine* (De Humani Corporis Fabrica) adlı eseri ile Mikolaj Kopernik'in *Gök Cisimlerinin Dönüşleri Üzerine* (De Revolutionibus Orbium Coelestium) adlı eseri bilimsel yöntemin ve doğa anlayışının dönüşümünde önemli rol oynamıştır (Henry, 2016: 91). Kopernik, gökyüzü hakkındaki açıklamaların yetersiz ve karmaşıklığından rahatsız olduğu için kendi fikirlerini, yani aksiyomları kullanarak basitleştirmeye çalışmıştır. Varsayımlarını doğrudan ifadeler biçiminde vermesi, atalarımızın düşünceleri diye Antik Yunan düşünürlerinden bahsetmesi, düşüncesinde 7 aksiyom olması ve hatta eserin

taslağında adının geçmesiyle Aristarchus'dan ve Arşimet'ten etkilendiği iddia edilmektedir (Goldstein, 2002: 232; Bardi, 2023: 8). O zamana kadar kilise, dünyanın evrenin merkezi olduğunu ve diğer gök cisimlerinin Dünya etrafında döndüğü düşüncesini destekleyen Aristoteles-Ptolemaios sistemiyle uyumlu bir teolojik görüşü benimsiyordu. Kopernik'in teorisiyle birlikte dünya artık evrenin merkezi olarak kabul edilmemiş; gezegenlerin dünyanın değil Güneş'in etrafında döndüğü ve dünyanın hem kendi ekseni etrafında hem de Güneş çevresinde hareket ettiği anlaşılmıştır. Bu gelişme, insanın evrendeki konumuna ilişkin köklü bir dönüşüm başlatmış ve Rönesans ve Reform gibi süreçlerin etkisini yeniden değerlendirmeyi mümkün kılmıştır. Başlangıçta hem kitabın Papa'ya armağan edilmesi hem de teoloji ile uyumlu bir bakış açısına sahip olduğu düşünülmesinden dolayı Papa'nın bilginleri kitabın yayınlanmasına izin vermiştir. İlk tepki Luther ve Calvin'den gelmiştir: Eğer bu yeni yaklaşımın geçerliliği doğrulanırsa kutsal kitabın ve kilisenin yanlışlanacağını, böylelikle kadim dini mirasın önemli bir eleştiri sürecine gireceğini öngörmüşlerdir. (Watson, 2014: 678; Özalp, 2017: 79). Kopernik'ten etkilenen Galileo Galilei, teleskopik gözlemleriyle Kopernik'in heliosentrik (Güneş merkezli) modelini desteklemiştir. Gözlemleriyle gök cisimlerinin kendi nizamında hareket ettiğini, arşın ulaşılabilir olduğunu ve yıldızları meleklerin tutmadığını, sarkaçların olduğunu ifade etmiştir. Galileo'nun astronomik gözlemleri ile Newton'un yerçekimi kanunu da dâhil olmak üzere fizik yasalarını mekanik ve matematiksel bir çerçevede formüle etmesi, doğanın mekanik ve matematiksel prensiplerle açıklanabileceği fikrini güçlendirdi.

Tüm bu olayların yaşandığı çağ, başka bir deyişle 17. yüzyılın ikinci yarısından 19. Yüzyılın ilk yarısına kadar uzanan süreç Aydınlanma Çağı olarak adlandırılmaktadır. Kant Aydınlanmayı şöyle açıklamaktadır: "İnsanın kendi suçu ile düşmüş olduğu bir ergin olmama durumundan kurtulmasıdır." 15. yüzyıl Rönesans'ı, 16. yüzyıl Reform hareketini; 17. yüzyıl ise Kopernik'in heliosentrik modelinin yaygınlaşması, Descartes'in Kartezyen felsefesi ve Newton'un çalışmalarıyla şekillenen bilimsel devrimi kapsar. Fakat bilimsel devrimin etkisi o derece güçlü olmuştur ki diğerleri sıradan, günlük bir olay olarak yahut içsel bir değişim olarak düşünmek mümkün olmuştur (Watson, 2014: 674). Bilimsel devrimin devamında ön plana çıkan en önemli isim şüphesiz Newton'dur. Bir araştırmaya göre, tarihin en etkili üç kişisi sırasıyla Hz. Muhammed, Newton ve Hz. İsa olarak listelenmiştir. Newton'un bilimsel yapıtı Principia'da evren, zihinsel seviyede düzenli, istikrarlı ve anlaşılır bir halde sunulmuştur. Evren, insanın anlayabileceği bir düzeye indirgenmiş ve insan, evrensel düzenin bir parçası olarak ele alınmıştır. Newton'a göre tüm olguları madde parçacıklarının arasındaki çekme ve itme kuvvetleriyle açıklamak mümkündür. Çünkü madde parçacıkları Kartezyen felsefenin iddia ettiğinin aksine durağan değil, kendi içsel etkinliklerine sahiptir. Descartes ve Kopernik ile hüküm süren şüphecilik krizini, mekanik felsefenin doğru yorumu olarak gören Newton ile doğa felsefesi biçim kazanmıştır. Newton'un düşünceleri Britanya'da teoloji alanında yoğun şekilde tartışılırken, Fransa'da ise daha laik bir

bakış açısıyla karşılanmıştır. Bu süreçte dini tarih, doğal tarihe dönüşmüştür (Watson, 2014: 684; Henry, 2016: 249).

Avrupa modern dünyaya adım atarken dinler arası ve dine karşı yapılan savaşlar sonrasında gergin ve ilmi anlamda dinamik süreç yaşanmıştır. Bu süreçte her şey insan aklı rehberliğinde yeniden inşa edilirken yaşam yeniden yorumlanmış ve Tanrı her yerden olduğu gibi insanın ontolojik alanından da çekilmeye başlamıştır (Ergün, 2022: 40). Bilginin kaynağının kiliseden bilimsel alana yönelmesi bilim adamlarının uzun mücadelelerinin sonucudur. Bu mücadele kapsamında karşımıza çıkan ilk bilim adamı Campanella (1568–1639)'ya göre varlığın ilkeleri yapabilmek, bilmek ve istemektir (Doğan, 2012: 21). Campanella'ya göre insan değişen bir varlıktır ve bu sebeple doğa ile uyum içinde yaşamalıdır. Eski bilimler insanı daha az saygılı kıldığından yeni bilimler bu ölçekte yararlıdır ve kilise cehalet, mutsuzluk ve aldatmaca ile hüküm sürmektedir. Campanella, Tanrı'nın insanları bu düzende sürekli zorluklarla sınadığına ve bunun merhametten çok gazaptan kaynaklandığına dair görüşlerini dile getirdiği için Kilise tarafından heretiklik ile suçlanmıştır. Öte yandan, bu dönemde rasyonel eleştiriyi savunan Francis Bacon ve Bacon'un düşüncelerini sistematikleştirdiği öne sürülen Thomas Hobbes (Marx'a göre) gibi düşünürler, bilimin toplumsal ve epistemik otoritesinin güçlenmesine katkıda bulunmuşlardır (Clark vd., 2007: 527; Ernst, 2010: 24). Bacon'un "Novum Organum" adlı eserinde sunduğu tümevarım yöntemi, bilimsel araştırmaların sistematik ve deneysel temellere dayanmasını gerektiğini savunur. Bacon, deneye dayanmayan bilginin geçerliliğini reddederek, bilimsel bilginin güvenilirliğinin deney ve gözlemle sağlanabileceğini ileri sürmüştür. Bu yöntem aracılığıyla doğa yasalarının keşfedilmesini ve bilginin test edilebilir hale getirilmesini amaçlayan Bacon, aynı zamanda eski düşünce kalıplarından ve önyargılardan arınmayı önermiştir. Hobbes ise geleneksel felsefeye karşı çıkarak insanı mekanik bir varlık olarak tanımlamış; insan davranışlarını temelde ölüm korkusu ve güç arzusu gibi dürtülerle açıklamıştır. Hobbes'a göre bu dürtüler, nihayetinde bireyin kendini koruma isteği doğrultusunda şekillenmektedir (Doğan, 2012: 22).

René Descartes ise bilimsel araştırmalarda analitik düşüncenin ve matematiksel yöntemlerin önemine dikkat çekmiştir. Descartes, doğayı anlamak ve açıklamak için matematiğin gücünü kullanarak, bilimsel düşüncenin daha sistematik ve kesin hale gelmesini sağlamıştır. Descartes'ın dualizm anlayışı, zihni ve bedeni (maddeyi) ayrı varlıklar olarak ele almaktadır. Çünkü zihin, düşünen-bilinçli bir varlıkken beden, fiziksel ve mekanik bir yapıdır. Bu minvalde Tanrı'nın insan aklını yaratmadığını aksine insan aklının Tanrı'yı yarattığını belirterek akıl yürütmenin ve şüphenin bilgi edinmedeki rolünü ön plana çıkarmıştır (Armstrong, 1998: 430). Özetle bu bilim insanlarının çalışmaları, evrenin açıklanmasında dini ve manevi yaklaşımlar yerine, gözlemlenebilir ve ölçülebilir olgulara dayanan bilimsel bir çerçevenin benimsenmesine yol açmıştır. Bilimsel keşifler ve düşünsel dönüşümler sonucunda, evrenin insan merkezli veya manevi bir yapıya sahip olmadığı

fikri yaygınlaşmaya başlamıştır. Bu anlayış, insan düşüncesinde köklü bir değişime yol açarak materyalizmin tohumlarının atılmasına zemin hazırlamıştır.

1.2.2. Bilginin Kaynağının Değişmesi: Materyalizm

Batı düşüncesinde, Darwinizmi kapsadığı düşünülen materyalizmin kökenleri Epikür'e kadar uzanmaktadır. Materyalizm bilimsel düşüncenin gelişim sürecinde öylesine güçlü ve köklü bir etki alanı oluşturmuştur ki, bilimsel ilerlemenin önkoşulu olarak algılanmasına zemin hazırlamıştır. Benzer bir durum Darwin'in teorisini oluştururken, egemen din anlayışını rasyonel bir sorgulama ile reddetmesinin gerekliliği olarak da karşımıza çıkmaktadır (Clark vd., 2007: 518). Üstelik içinde bulunduğu dönemde etkili olan pozitivizmin ve materyalizmin Darwin'in görüşlerinin geniş kitlelerce kabul edilmesinde önemli rol oynadığı ifade edilebilir. Maddecilik anlamına gelen materyalizm Latincede materia (madde) kelimesinden türemiştir ve ilk defa 17. yüzyılda kullanılmıştır. Materyalizmin ilk adımı, evrenin işleyişini açıklamak için Tanrı'nın veya aşkın amaçların gereksiz olduğunu savunmaktır. Akıl ile kavranamayan doğaüstü veya metafiziksel açıklamaları reddederek, evrendeki her şeyin fiziksel yasalar ve maddi süreçlerle açıklanabileceğini öne sürmektedir. Ancak bu düşünce, bilinmezciliğin veya agnostisizmin farklı bir formu değildir, aksine Tanrı'ya atfedilen sonsuzluk ve her yerde var olma özelliklerini maddeye yöneltmektedir. Evrenin işleyişi için gerekli olan güç ve hareket, maddenin kendisinden kaynaklanır ve bilinçli veya doğaüstü değildir. Aksine doğaldır, doğaya içkindir (Sartre, 1967: 50; Göçmen, 2021: 49).

Materyalizmin ikinci adımı, insan zihni ve bilinç gibi karmaşık olguların bile maddi temellere dayandığını, fiziksel ve kimyasal süreçlerle açıklanabileceğini savunmaktır. Bu süreçlerde en basit oluşumdan en karmaşık organizmalara ve onların duygu-düşünce gibi karmaşık insani işlevlerine kadar bilimsel bilgiyle temellendirerek, indirgemeci bir yaklaşımla yadsımaktadır. Çünkü materyalizme göre her şeyin özü maddedir, olan biten her şey sadece maddi sebepler ile açıklanabilmektedir (Topaloğlu, 2003: 137, TDK; Göçmen, 2021: 49). Materyalizme göre varlık, kapalı bir sisteme sahiptir ve bu makinenin içinde olup biten her şey fiziksel süreçler ve sonuçlarından oluşmaktadır. Başka bir şekilde ifade edecek olursak, materyalizme göre evrende yegâne varlık madde olarak kabul edilir ve bu varlık sadece fiziksel özelliklere sahiptir, ruh gibi bir kavram kabul edilemez (Cevizci, 2005: 1143; Cevizci, 2011: 114). Ruhu maddeye indirgedikten sonra materyalizmin üçüncü adımı ise dünyayı, birbirleriyle ilişkili nesnelerden oluşan bir ağ olarak görmektir. İnsanlar da dahil olmak üzere tüm varlıklar, bu nesneler ağı içinde yer alır ve bu ağın bir parçası olarak kabul edilir. Ancak bu üç adımı mutlak tutarak bilimsel bilgiden başka bir bilginin var olmayacağı ilkesine dayandırması kendi içerisinde çelişmektedir. Çünkü bilimin başarısı, bizi belirli bir rasyonellik düşüncesine yönlendirebilir, ancak bu sadece belirli bir olasılıkla sınırlı olabilir. Ruhsal gerçeklik biyolojik gerçekle sıkı bir şekilde bağlantılıysa, insan

bilinci evreni sadece etki ve neden ilişkisi olarak açıklayabilir, ancak bu düşünce kendi doğasını tam olarak ifade etmez. Anlaşılacağı üzere materyalizmin kesin sonuçları dogmatik bir rasyonalizm ile önce pozitivizmi reddederken, sonra insanın maddi bir varlık olduğunu iddia ederek her ikisini de çürütebilir ve son olarak metafiziği reddederek bu son iddiayı da çürütebilir. Bilimi metafiziğe karşı savunurken, maddeye olan inanç bilime karşı bir metafizik oluşturmaktadır (Sartre, 1967: 53).

Bu görüşe karşılık tek tanrılı dinler evrenin bir başlangıç ve sonu olduğunu savunur. Yani, evrenin yaratıcı bir güç tarafından yaratıldığına ve bir gün sona ereceğine inanırlar. Eski Yunan filozofları arasında ise, evrenin ezeli ve ebedi olduğu fikri yaygındır. Bu düşünceye göre, evrenin bir başlangıcı veya sonu yoktur; sonsuz bir döngü veya kalıcılık içerisindedir. Bu, materyalist düşünceyle benzerlik gösterse de Antik Yunan felsefesinde filozoflar farklı metafizik ve kozmolojik yaklaşımlar barındırmaktadır. Örneğin materyalizmin temelini oluşturan atomcu kurama göre canlılar dahil her şey atomların etkileşimi ile oluşmaktadır (Taslaman, 2007: 23). Epiküros, Leukippos, Demokritos ve Lukretius atomculuk yaklaşımını savunmuşlardır. Demokritos evrendeki tüm değişikliklerin atomların yer değiştirmesi ve yeniden düzenlenmesiyle açıklanabileceğini savunmuştur. Epiküros ise atomların hareket ve etkileşimlerinin evrendeki olayların temelini oluşturduğunu, tesadüfen meydana gelen bu etkileşimlerin yaşamın ve bilincin ortaya çıkmasına yol açtığını savunmuştur. Diğer taraftan Yunan felsefesinin önde gelen isimlerinden Sokrates, Platon ve Aristo ise materyalist görüşün varlığı açıklamada yetersiz olduğunu ortaya koymuşlardır. Aristo maddenin kendiliğinden gerçekleşme ve hareket etme ilkesinin olmadığını, sadece var olmak için bir gereklilik olduğunu, maddeye ezeli ve ebedi özellik kazandıran bir kavram olduğunu ileri sürerek Demokritos'un materyalist görüşüne karşı çıkmıştır (Topaloğlu, 2003: 138). Çünkü madde sadece bir "potansiyel"dir, kendi başına harekete geçemez veya şekil alamaz; bunun için bir "form" ya da "biçim" gerekir. Platon ve Aristo gibi düşünürler, fiziksel dünyanın ötesinde bir düzen veya gerçeklik ararken Demokritos ve Epiküros gibi düşünürler doğayı fiziksel ve maddi açıklamaya çalışmışlardır. Bu erken girişim karşılığını Aydınlanma çağında, insan merkezli bir düşünce yapısının gelişmesine olanak sağlayarak göstermiştir. Aydınlanma düşünürleri, bilginin kaynağını dini veya metafiziksel açıklamalardan ziyade akıl ve deneyimde aramışlardır. Bu, insanın yaşadığı dünyaya daha fazla önem vermesine ve bu dünyadaki sorunlara akılcı çözümler aramasına yol açmıştır. Materyalizmin bu anlamdaki amacı, insanların fiziksel dünya ve bu dünyadaki yaşamları üzerinde yoğunlaşmasını sağlamak olarak yorumlanabilir (Ergün, 2022: 32).

Çağdaş materyalizmin tohumları Descartes'in bitki ve hayvanların ruhlarının olmadığı bir makine olarak tanımlanması düşüncesi ile atılmıştır. Descartes, bitki ve hayvanların ruhlarının olmadığını ve tamamen mekanik işleyişe sahip makineler olarak görülebileceğini ileri sürmüştür. Kısa sürede geniş bir alana yayılan makine kuramı İngiliz deneyciliğinin katkıları ve Condillac'ın

kişiliğinde beliren duyumculuğun eklenmesi ile materyalizm bir sistem olarak ortaya çıkmıştır. 19. yüzyıl sonlarında Saint Simon ve Aguste Comte ile bu akım, metafizik yerine bilimi ön plana çıkaran pozitivizm ismi ile değişime uğramıştır (Öztürk, 2014: 60). Comte her ne kadar Darwinist düşüncenin gelişimi için gerekli olan ortamı hazırlamış olsa da Fransızlar Darwin'e ve Darwinizme karşı mesafeli durmuşlardır (Tanar, 2011: 52).

Modern materyalizmin ilk ortaya çıktığı ülke olan Fransa'da materyalizmin öncüleri Julien de La Mettrie ve P. H. D'Holbach olmuştur. La Mettrie 1745'de *Ruhun Doğal Tarihi* (L'Histoire Naturelle de l'Ame), 1748'de *Makine-İnsan* (L'Homme Machine) eserleriyle ruh ve bedenin ayrılmaz olarak aynı anda oluştuğunu ifade etmiştir. Ruhu bilmenin yolu bedeni anlamak, bilmektir. Tüm insan düşüncelerinin, duygularının ve eylemlerinin maddi süreçler ve mekanizmalarla açıklanabileceğini savunmuştur. İnsanları makine gibi görmek suretiyle, ahlaki ve etik değerlendirmelerin soyut, maddi olmayan kavramlar yerine yaşamın maddi koşullarına dayandığı fikrini öne sürmüştür. Bu mekanik bakış açısı, zihin ile bedenin maddi yapısını vurgulayan ve zihinsel durumların fiziksel durumlara indirgenebileceğini iddia eden geniş kapsamlı materyalist görüşle uyumludur. Ona göre insanı hayvanlardan ayıran yegâne özellik konuşmayı bilmesidir ki, bilmeden önce insan da bir tür hayvandı. İnsanların biyolojik varlıklar olarak hayvanlarla aynı maddeden yapıldığını ve bu anlamda insana en çok benzeyen hayvanın orangutan olduğunu ifade etmiştir (Doğan, 2012: 26; Wolfe, 2016: 14).

Fransız Materyalizminin bir diğer öncüsü D'Holbach'a göre (1723-1789) doğa tamamen maddi ve mekanik bir yapıda olduğundan tüm olaylar ve varlıklar doğal yasalarla açıklanabilir. Evrendeki her parça farklı özelliklere sahip çeşitli maddelerden oluşmakta ve bu maddelerin temel unsuru hareket ve eylemdir. Doğaya belirli nitelikler atfederek, belirli bir amaca ve düzene göre işlediğini öne sürmektedir (Lurbe, 1992: 58). Onun eleştirisine göre teolojinin sürdüğü hüküm, olan bitenin doğaüstü güçlerle ilgili olduğunu düşünmemizdir ve insanların mutsuzluğunun sebebi sadece bilgisizliktir, cehalettir. Oysa doğadaki her varlık ve olay belirli tabii sebeplerin bir sonucu olarak ortaya çıktığından determinizm egemendir. Bitki ve hayvanlar, evrensel ve sürekli çekim tarafından bir arada tutulan parçaların bir bütünüdür. Bu durum birtakım farklılıkları içinde barındırarak insan için de geçerlidir. Ona göre kompleks bir makine olan insan; belirli işlevleriyle bir cisimden ibaret olan insan ruhu, duyumlarından oluşan yetileri ve her şeyi açıklayan beyni ile fiziksel bir varlıktır (Cevizci, 2009: 344).

Materyalist felsefenin incelenmesinde karşımıza çıkan bir diğer isim Louis Büchner (1824-1899) ise madde ve kuvvet arasındaki dinamik etkileşimi açıklayarak bilinç ve maddeyi özdeşleştirmiştir. Büchner *Madde ve Kuvvet* isimli eserinde maddenin zamansız, sınırsız olduğunu

ve dolayısıyla ezelden beri var olduğunu ifade etmiştir (Büchner, 2012: 376). Gregory (1977), Büchner'in materyalist yaklaşımını, dışarıdan gelen herhangi bir yaratıcı gücü reddederek, doğal olayların birliğine ve düzenine olan sarsılmaz inancıyla karakterize etmektedir. Bütün doğal olaylar birbiriyle bağlantılı ve doğa yasalarıyla yönetildiğinden evreni bu süreçle anlamak mümkündür. Bu görüş, dünyanın bilimsel olarak anlaşılmasını vurgulayan Feuerbach'ın düşüncesiyle uyumludur.

Büchner, maddenin yok edilemez ve sonsuz bir varlık olduğunu savunur. Tıpkı kuvvetin korunumu yasası gibi madde de yoktan var edilemez veya vardan yok edilemez. Maddenin biçimleri değişebilir, ortadan kalkabilir, ancak özü daima var olmaya devam eder. Bu düşünce, maddenin varoluşunu ve sürekliliğini vurgulayarak evrendeki tüm değişimlerin ve dönüşümlerin altında, maddenin temel ve değişmez doğasının yattığını öne sürmektedir. Ona göre insan varlığı fiziksel evreni yöneten aynı maddi ilkelere dayanmaktadır ve insan doğal dünyanın onun ayrılmaz bir parçası olarak tüm maddeler için geçerli olan yasalar tarafından şekillendirilmektedir (Büchner, 1864: 16-33). *Madde ve Kuvvet*'in İngilizceye çevirisine önsöz yazan Büchner, materyalizmin dünyayı anlamlandırmakta başarılı olduğunu ve yeni gelişmeler ile düşüncesinin desteklendiğini şu şekilde izah etmiştir:

> Madde ve Kuvvet'i yazarken duyular üstü spekülasyonun gerçekliğe olan inançtan daha güçlü olduğunu gördüm. Doğa olaylarını yakın bağlantıları ve felsefi birliktelikleri içinde kavramaya çalışan insan doğasındaki o felsefi ilkeden etkilendim. Maddenin ölümsüzlüğü dediğim şeyin kuvvetinin korunumu veya ölümsüzlüğünde zorunlu bir karşılık bulacağını bilemezdim. Kutsal kabul edilen canlıların Darwin'in teorisiyle tüm organik dünyanın tek bir büyük kavrama indirgeneceğini bilemezdim. Doğadaki tasarım doktrinine ilişkin görüşlerimin Darwin'in teorisiyle destekleneceğini bilemezdim. Tüm fiziksel ve zihinsel varoluş aynı temel yasalar ve nedenlerle var olur. Doğaya içkin, değişmez yasalar batıl inançların yerini almalıdır ve sadece bilimsel gerçekleri inceleyenler hüküm verebilir. Huxley'in ifade ettiği gibi yeni gelişmelerle insan zihni yeni bir devreye giriyor, "tırtıl kelebeğe dönüşüyor. (…) İnsan zihninin evrimi doğal güçler tarafından ezilmiş gibi ilkel durumdan bağımsız duruma gelene kadar sonsuz derecede yavaş olmuştur. Jeoloji bize doğal güçlerin aynı kaldığını, fizyoloji entelektüel kapasitelerin ve gelişiminin organizasyona bağımlılığını, antropoloji ırkların gelişimini, psikoloji aklın edinilmiş bir yetenek olduğunu, tarih başlangıcı gösterdi. Medeniyetimiz sanattır, bireylerin binlerce yıllık eğitiminin sonunda.

Materyalizm felsefesinde bahsedilmesi gereken son isim (Marx'a göre materyalist felsefenin üst durağı) Ludwig Feuerbach'tır. Feuerbach'ın (1804-1872) düşüncesine göre, varlık aleminde temel şey maddedir ve bilgi duyular ile elde edilebilen eylemin sonucudur. Feuerbach, insanın kendisinin Tanrı kavramını yaratarak özünden uzaklaştığını ifade etmiş, insan merkezli bir felsefi materyalizm anlayışı ortaya koymuştur (Hançerlioğlu, 1995: 299; Topaloğlu, 2003: 138). Ona göre

insan ahlak ve davranış kuralları olması bağlamında zihninde dini bir düşünce geliştirmesi, onu diğer hayvanlardan ayıran bir özelliktir. Feuerbach'a göre insan, kendi özünü ve varoluşunu anlamlandırma çabasını, iç dünyasının unsurlarını "Tanrı" kavramı altında gökyüzüne yansıtmaktadır. Ona göre Tanrı kavramı, aslında insanın kendi mükemmellik ve ideal tasavvurlarını bir araya getirdiği bir yansımadır. Feuerbach, bu görüşleriyle dinin insan psikolojisi ve bilinciyle nasıl iç içe olduğunu ortaya koyarak Tanrı inancının kökenine yine insanı koymaktadır (Göçmen, 2018: 88).

Özetle Materyalistler, evrenin ve varlığın temelini maddeye indirgeyerek, tüm fenomenleri fiziksel ve maddi süreçlerle açıklamaktadır. Bu perspektif doğa olaylarını, insan davranışlarını ve toplumsal yapıları maddi dünyadaki etkileşimler ve değişimlerle açıklamaktadır. Materyalistler insan davranışlarını yiyeceklere, bilinci beyindeki fiziksel süreçlerin ürününe ve doğadaki tüm olguları maddeye indirgeyerek ruh, inanç gibi kavramlara karşı çıkmıştır. Bu özellikleriyle insanı nesne konumuna getirerek Darwin'i geçmişlerdir (Doğan, 2012: 33).

Materyalist felsefeyi eleştiren birçok düşünür olmuştur ancak en dikkate değer olanı Descartes ve Kant'tan gelmiştir. Descartes'in ruhun ölümsüzlüğü ve zihinde var olan mükemmel Tanrı kavramı ile Kant ise bilinenlerin (fenomenler dünyası) ötesinde bilinemeyen (nomen) bir alandan söz ederek materyalist felsefeye ağır bir darbe vurmuşlardır (Topaloğlu, 2003: 138). Buna rağmen 19.yy'da materyalizm fizik, kimya, biyoloji vb. alanlarda meydana gelen gelişmeler ile birlikte materyalizm düşüncesi daha geniş bir alana yayılma imkânı bulmuştur. Çünkü buraya kadar bahsedilen mekanik materyalizm büyük bir değişikliğe uğramış ve diyalektik bir boyut kazanmıştır. Marx maddeyi temel alıp her şeyin maddeden kaynaklandığını savunarak maddenin zaman ve yer bakımından bilinçten önce oluştuğunu ifade etmiştir. Marx'ın ileri sürdüğü materyalist görüş toplumsal yapıları da şekillendirmiş ve materyalizmi zirveye çıkarmıştır (Topaloğlu, 2003: 139). Onun tarihsel materyalizm anlayışı üretimin ve sınıf mücadelesinin insanlık tarihindeki rolüne odaklanması sebebiyle diğer materyalist felsefelerden ayrılmaktadır. O toplumun ekonomik temelinin kültür, siyaset ve ideoloji gibi üst yapıyı temelden etkilediğini savunmaktadır. Marx sadece evreni, insanı ve toplumu anlamanın, bilmenin artık yetersiz olacağını düşünerek "Filozoflar dünyayı sadece çeşitli biçimlerde yorumlamışlardır; önemli olan onu değiştirmektir" yazmıştır. (Engels ve Marx, 1941: 45). Bu çalışmanın takip eden bölümünde, Marx'ın düşünceleri bir bütün olarak incelenmiş ve Darwinizmle ilişkisini sunulmaya çalışılmıştır. Tekrarların önüne geçmek için, aynı bölümde tarihsel materyalizm düşüncesi de değerlendirildiğinden, burada sadece bağlam sunma amacıyla düşünceye kısaca değinilmiştir.

1.2.3. Şüphenin Dörtlüsü: Freud, Marx, Nietzsche ve Darwin

İnsanın kendini anlama çabası kapsamında insana yönelik bakış açısında köklü değişiklikler yapan bilim adamları S. Freud (1856-1939), K. Marx (1818-1883), F. Nietzche (1844-1900) ve C. Darwin (1809-1882) olmuştur. Darwin'in yaşam süreçlerinin teolojik veya ruhani açıklamalarını gereksiz hale getirmesi, Marx'ın materyalist tarih ve toplum teorisi, Freud'un psikolojiyi dış etkilere bağlama yaklaşımı ile Nietzche'nin ahlakın ve Tanrı'nın ölümüyle üstinsan kavramı Batı düşüncesinde önemli bir rol oynamıştır. O zamandan beri bu düşünceler materyalizm çerçevesinde yani "bilimin" çoğunda kritik derecede önemli bir unsur olarak görülmüştür (Futuyma, 2022: 2). Bazı kaynaklara "şüphenin dörtlüsü" olarak geçen bu isimler, geliştirdikleri teorileriyle insanın kendini ve toplumu anlama çabasında önemli bir rol oynayarak yeni perspektifler sunmuşlardır. Kimi yazarlar bu listenin dördüncü sırasına Nietzsche yerine Kopernik'i dahil ederek "bilimin yükselişini" tarif etmektedir. Kopernik'in, gökyüzünü inceleyerek yıldızların melekler tarafından tutulmadığını ortaya koyması, bazı düşünürler tarafından teolojiye vurulan ilk darbe olarak yorumlanmaktadır. Freud'un belirttiği gibi, bilim insanlığa ilk darbesini, Dünya'nın evrenin merkezi olmadığını ve onun yalnızca bir parçası olduğunu kanıtlayarak; ikinci darbesini ise insanın kökeninin hayvanlara dayandığını göstererek vurmuştur (Freud ve Einstain, 2010: 20).

Şüphenin dörtlüsünü oluşturan isimlerin her biri, kendi uzmanlık alanlarında dikkate değer eserler vermiş ve sonraki çalışmalar için temel teşkil etmiştir. Ortaya koydukları kuramsal saptamalar, modern insanın varoluşsal sorgulamalarını ve bunalımlarını da tetiklemiştir. Bununla birlikte, bu isimler birlikte değerlendirildiğinde, aynı dönemde yayımlanan çalışmalarıyla mekanikleşen dünyanın bir yapbozunun parçaları gibi görünmektedir. Alpyağıl (2013), bu isimlerden sonra insana dair hiçbir şeyin eskisi gibi olmadığını ve değişen bakış açısına rağmen sorunun her daim "gizlerin gizini çözmek" olduğunu ifade etmiştir. Bu durum bir tarihçinin ifadesiyle kısaca şu şekilde açıklanabilir: "Bir nesildeki bir avuç adamın yeni fikirleri, bir sonraki nesilde üst sınıfın moda düşünceleri ve üçüncü nesilde sıradan insanın ortak inançları haline gelir." (Kelly, 1947).

1.2.3.1. Vicdan ve Çatışma: Freud

Avusturyalı bir nörolog ve psikanalizin kurucusu olan Sigmund Freud'un düşünceleri ve çalışmaları, modern psikoloji ve psikiyatri üzerinde derin bir etki bırakmıştır. Freud, 6 Mayıs 1856'da o zamanlar Avusturya İmparatorluğu'nun bir parçası olan Moravya'daki Freiberg (şimdi Príbor, Çek Cumhuriyeti) kasabasında doğdu. Yahudi bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelen Freud'un yaşamının büyük bir kısmı Viyana'da geçti. Viyana Üniversitesi'nde tıp eğitimi aldıktan

sonra, 1881 yılında tıp doktoru olarak mezun oldu. Kariyerine nörolog olarak başlayan Freud, özellikle sinir sistemi hastalıkları ile ilgilendi.1885'te Paris'e giderek tanınmış nörolog Jean-Martin Charcot ile çalışarak hipnoz ve histeri üzerine çalışmalar yaptı. Psikopatolojiye ilgisi artan Freud, Viyana'ya döndükten sonra Josef Breuer ile birlikte histeri ve travma üzerine çalışmalara başladı. İkili, "Anna O." vakası üzerinden geliştirdikleri katarsis (hipnoz) yöntemini kullanarak, bilinçdışının psikolojik sorunlar üzerindeki etkisini araştırdı. Hayatı boyunca birçok makale ve kitap yayımladı, konferanslar verdi. 1908 yılında George Stanley Hall tarafından Amerika Birleşik Devletleri'ne davet edilen Freud, Clark Üniversitesi Yıldönümü toplantılarında konuşmalar yaptı ve uluslararası alanda tanınmaya başladı (Morehead, 1999: 348). 1938'de Nazi Almanya'sının Avusturya'yı ilhak etmesi üzerine Yahudi kökeni nedeniyle tehlike altında olan Freud, ailesiyle birlikte Londra'ya göç ettikten bir süre sonra orada vefat etti.

Freud'un çalışmaları yayınlandığından itibaren tartışılmaya başlanmış ve sıklıkla eleştirilmiştir. Darwin'in ilk destekçilerinden biri olan ve eserlerinde onun varsayımını kullandığını açıkça belirten Freud'a göre psikoloji, biyolojik realitenin gölgesinde var olmaktadır. Çünkü her yaşam formunun görünüşte birbirinden bağımsız olan ve çıkarları doğrultusunda birbiriyle çatışan iki hedefi vardır: bireysel korunma ve türün devamı. Bu hedefler içinde iki içgüdü tanımlamaktadır. Birincisi dışarıya saldırganlık olarak yansıyan ölüm içgüdüsü, ikincisi her zaman birinciyle beraber var olan ve çatışan cinsellik içgüdüsüdür. Bu bağlamda içgüdülerin bizim mitolojimiz olduğunu belirtmektedir (Freud, 1997: 137-150). Freud, psikolojiyi evrim ve içgüdü kavramları üzerine kurmaya ve evrimsel biyoloji prensiplerini insan davranışına uygulamaya çalışmıştır. Darwin'in teorisinin kilometre taşı olan doğal seçilimi, insan ve hayvan davranışlarını nasıl şekillendirdiğiyle ilişkilendirerek aktarmıştır (Morehead, 1999: 348). Darwin'in birikimli doğal seçilim ilkesini esas alarak cinsel evrim kavramını Nevrozlar eserinde şöyle açıklamaktadır:

> Cinsel fonksiyon, başlangıcından itibaren bilinen son aşamasına kadar karmaşık bir gelişim süreci geçirir. İçgüdülerin bir araya gelmesiyle oluşan çok sayıda parçadan oluşur, tam bir düzenlenme durumuna ulaşmak için çeşitli aşamalardan geçer ve nihayet üreme fonksiyonunu yerine getirir. Bu gelişim süreci olan cinsel evrim kusursuz değildir. (Freud: 2013: 49).

Freud'un 1912'de yayınladığı *Totem ve Tabu* eseri Darwin'in teorisinin psikanaliz alanına uyarlaması niteliğinde olduğu için dikkat çekmektedir. Freud bu eserinde antropoloji ve din ile psikanalitik teorilerini bir araya getirerek insan toplumlarının başlangıcına ve kültürel oluşum süreçlerine dair hipotezler geliştirmiştir. Eserde primitif toplumların sosyal yapıları ve dini pratiklerini (totem ve tabu) analiz ederek, modern toplumların bilinçdışı psikolojik süreçlerini (özellikle koşulsuz buyruk inancını) açıklamaya çalışmıştır. Bu bağlamda, söz konusu süreçlerin günümüz toplumsal norm ve değerlerini hala etkilediğini ileri sürmüştür (Freitas, 2015: 55). Ona

göre biz insanlık tarihindeki primitif dönemi onların bıraktığı nesnelerle, sanatla, dini ve masalsı öyküleriyle, düşünceleriyle ve günümüz adetlerinde yaşayan düşünce biçimleriyle tanırız. İlkel insanların ruh hallerinde kendi gelişimimizin başlangıç evrelerinin izlerine rastladığımızdan hala bizim çağdaşımız dahi sayılabilir (Freud, 1998: 2). Totem ve tabu kurallarına uymayan bireyler gruptan önyargı ve zulümle dışlanarak, çoğu zaman ölümle yüzleşmektedir. Bu yönüyle kurallar doğal seçilim işlevi görmekte ve türlerin evriminde yararlı davranışların aktarılmasını sağlamaktadır (Freitas, 2015: 71).

Totemizm, toplumsal bir inanç sistemi olarak ortaya çıkmış, kalıtımla aktarıldığı düşünüldüğü halde çok eskiden terkedilmiş ve yerine yeni kurumlar getirilmiştir. Gelişmiş toplumlarda din, ahlak ve geleneklerinde belirsiz etkiler bırakmıştır. Bu bağlamda din, aynı sanat ve felsefe gibi toplumsal bir üründür ve dinin tabudan tek farkı tanrının egemenliğine bağlı olmasıyla kökeninin bilinmesidir (Freud, 1998: 10). Dinsel duyguların ortaya çıkışı ise bebeklik dönemindeki çaresizlik ve bunun sonucu olarak babaya özlemden fazlası değildir. Kaderin gücü karşısında endişeyle bu duygu devam etmiş ve yapay bir kitle psikolojisi ile insanda okyanusvari bir duyguya dönüşmüştür (Freud, 1999: 32). Ancak kendi düşünceleri de dahil hiçbir düşüncenin dogmatik ders niteliğinde olmadığını ve bu düşüncelere koşulsuz bir inanç ile inanılmamasını önermektedir (Freud, 2013: 28). Sonuç olarak Freud çağdaşları gibi bilimsel temellere dayanarak materyalist kimliğiyle, bilim-din ilişkisinde çatışmacı bir yaklaşım sergilemiştir. Alanındaki bilimsel düşünceleri onu ayrıştırmacı olarak gösterse dahi dini konulardaki görüşleri, akla fazlasıyla önem atfetmesi ve ek olarak Darwin'in biyolojide yaptığını kendisinin psikolojide yaptığını belirtmesi onun çatışmacı düşüncede olduğunu açıkça göstermektedir (Yüce, 2020: 49).

Freud, Darwin gibi fikirlerini çoğunlukla gözlem ve mantıksal spekülasyona dayandırarak çeşitli örnekler üzerinden kuramını oluşturmakta ve "Bu örneklerden çıkan sonuç üzerine bir yargıya varmam doğruysa", "Bu nedenden başka bir şey olamaz" gibi ifadelerle sonuca ulaşmaktadır. Bunun sebebi olarak yine Darwin gibi bilimsel bilgimizin yetersiz olduğunu ve doğanın bir parçası olarak insanın çaresizliğini ifade ettikten sonra "Diğer bilginler gibi karanlığı aydınlatmak için varsayımları kullandım." ifadesiyle, varsayımlardan tümevarım yöntemiyle bulgulara nasıl ulaştığını açıklamaktadır (Freud, 1999: 45-91).

Freud insanın uygarlaşma sürecini incelediği *Uygarlığın Huzursuzluğu* (1930) ve *Kitle Psikolojisi* (1921) eserlerinde gelişmiş üst düzey türlerin daha alt düzey seviyeden türediği gerçeğini kabul edince "İnsanın dünyaya hayvan olarak ayak bastığı" diğer bir gerçek olarak karşımıza çıktığını söylemektedir. Ona göre ilk insan, dişiyi cinsel bir nesne olarak yanında tutmak istedi ve dişi de kendini savunmasız yavrularının iyiliği için daha güçlü erkeğin yanında kalmak

zorunda hissetti (Freud, 1999: 50-57). Böylece oluşan ilk insan toplumunun babası oğullarının cinsel içgüdülerini kontrol altına almış ve bundan doğacak bağlılığı kendisine ve birbirlerine olmasını teşvik etmiş, kitle psikolojisine itmiştir. Kitle psikolojisi başka bir deyişle duygusallık ve bilinçdışı düşünceyle aynı hedefe doğru yönelme eğilimi ve taleplerin yerine getirilmesi, primitif ruh yaşamına geri dönüşü (Atavizm) yansıtır. Biyolojide ilkel-gelişmiş formlar arasındaki ara formlar sadece tahmin edilebilirken, psikolojide ilkel olan ile ondan kaynaklanan gelişmiş form beraber görülmektedir. Her iki formun aynı anda var olması yani hayvansal dürtülerle beslenen insanın uygar olma çabası insana huzursuzluk vermektedir (Freud, 1975: 92,93,94; Freud, 1999: 29). Nihayetinde akrabamız olan hayvanlar uygarlık kavgası sergilemiyor ve bizi onlardan ayıran veya hayvansal koşulların ötesine geçiren yegâne şey, belki de bunu sağlayan her şey kültürdür (Freud, 1927: 12).

Darwin'den oldukça etkilenen Freud, kavramsallaştırdığı id, ego ve süperego ile kişiliğin temel esaslarını çatışmacı düşünceyle açıklamıştır. Ona göre zihin bu üç bölümden oluşur ve her birinin arzuları birbiriyle çelişir. Zihnin ilkel ve içgüdüsel parçası olan id, bilinçdışı arzuları ve haz ilkesini temsil eder. Süperego ahlaki vicdanı ve toplumsal standartları temsil ederken, ego ise zihnin gerçeklikle uyumlu ve rasyonel yönünü ifade eder. Bilinçli farkındalık olarak ego, id'in arzuları ile süperegonun standartları arasında arabuluculuk yapmaktadır. İd'in haz peşinde koşması ve acıdan kaçınması, hayatta kalma ve üreme başarısını sağlamak için evrimleşen mekanizma olarak görülebilir. Bu teoride merkezi tema, yani insan ruhunu anlamanın ayrılmaz parçası, insanın doğası gereği iç çatışmadır (Eagle, 2015: 5). Biyolojik içgüdüler ile psikolojik dürtüleri bir araya getiren bu yaklaşımla, doğadaki çatışma insan bilincine taşınmıştır. Freud, bunu bir adım ileri götürerek doğadan kültüre veya başka bir deyişle hayvanlıktan medeniyete geçiş süreçlerini de açıklamaya çalışmaktadır. Ona göre insan hayvan atalarından evrimleşerek medeniyete geçmiştir ve tam da bu noktada hayvanları da sosyal varlıklar olarak gören Darwin'den ayrılmaktadır (Azzarello, 2018: 112).

Son olarak bahsedilmesi gereken kavram içgüdüsel dürtüler kavramıdır. Dunn (1993)'e göre, Freud bu dürtülerin hayatta kalma mücadelesinde şekillendiğini ancak çevreye uyum sağlamak için evrimleştiğini, biyolojik ve çevresel faktörlerle adaptasyona yol açtığını ifade etmiştir. Başka bir deyişle, içgüdüsel dürtüler hayatta kalma mücadelesinden gelişerek yaratıcılık, sosyal bağ kurma ve kültürel ifade gibi daha yüksek psikolojik süreçlere dönüşebilmekte, evrimleşebilmektedir. Freud'un ifadelerinden hareketle, Darwinizm'i "beni cezbeden teori" olarak nitelendirdiği ve bu kuramdan etkilendiği anlaşılmaktadır. İçgüdüler, cinsel etkenler, kalıtım, atavizm, çatışma çözümü, kültürün evrimi vb. tematik bağlantılar her iki yaklaşımı birbiriyle ilişkilendirmektedir. Aslında Freud insanı bilinçaltındaki dürtüler ve içgüdüler tarafından yönlendirilen, mekanik bir şekilde hareket eden başka bir hayvan türü olarak tanımladığı düşünceyi ortaya koymuştur. Bunun etkisi

insanın rasyonelliğine olan inancı sorgulatmış ve insanın daha karanlık, ilkel yönlerine odaklanan bir bakış açısı sunmuştur.

1.2.3.2. Tarihin Yeniden İnşası: Marx ve Engels

1818 yılında Almanya'nın Trier kentinde doğan Karl Marx, Bonn Üniversitesi'nde hukuk eğitimine başlamış ancak bu alanda eğitimini tamamlamayıp felsefe eğitimi almak için Berlin Üniversitesi'ne geçiş yapmıştır. Bu dönemde Hegel'in derin etkileyici felsefesiyle tanışmış ve Genç Hegelcilerin tartışmalarına katılmıştır. Fikirlerini gerçek dünyanın yaratıcısı ve mimarı olarak gören Hegel, idealist bir diyalektiğe sahiptir. Hegel'e göre fikir düşüncelerin gelişimi ve tarihin öznesiyken öğrencisi olarak Marx'a göre fikir, maddi dünyanın insan zihninde yansıması ve böylece düşünce biçimlerine dönüşmesidir. Marx diyalektiği materyalist bir perspektifle ele almış ve Hegel'in Fenomenolojisinin önemini belirttikten sonra mistisizmle bozulduğunu, baş aşağı durduğunu ifade etmiştir (Marx, 1966: 28). Ona göre Hegel'in Fenomenolojisinin önemi, insanı kendi özünü tarihsel süreç içinde üreten bir varlık olarak kavramış olmasında yatmaktadır. İnsan kendini nesneleştirir, yabancılaşır ve bu yabancılaşmayı aşarak gelişir. Bunu şöyle aktarmıştır:

> Hegel'in insanın kendini doğurmasını bir süreç olarak kavraması, nesneleşmeyi nesnenin yitirilişi, başkalaşma ve bu başkalaşmanın aşılması olarak kavramasıdır. Hegel böylece emeğin özünü yakalar ve nesnel insanı -gerçek olduğu için asıl insan- insanın kendi emeğini ürünü olarak görür. İnsanın kendine bir tür varlığı olarak gerçek, etkin uyarlanması (adaptasyonu) ya da gerçek bir tür varlığı olarak belirmesi (yani, bir insan olarak), tür insanı olarak kendinin olan bütün güçleri gerçekten ortaya çıkarmasıyla gerçekleşebilir (Marx, 1844: 162).

Marx, aynı dönemde materyalist Yunan filozofları Demokritos ve Epikuros'un doğa felsefelerini karşılaştırdığı doktora tezini sunmuştur. 19.yüzyılda Epikürcülüğün önde gelen uzmanı olarak kabul edilen Marx, Epikür'ün mekanik determinizme ve teleolojiye yönelik eleştirilerini toplumsal alana ve insanlık tarihine yayılan özgürlük doktrininin temeli olarak değerlendirmiştir. Epikür'e göre adalet standartları, nesnel koşullardaki değişikliklere paralel olarak değiştiğinden dolayı ahlak, tarihsel olarak şekillenir ve insanın toplumsal pratiği tarafından belirlenir (Clark vd., 2007: 525). Onun düşünsel bilgi yolculuğunda Hegel, Demokritos ve Epikuros'un yanı sıra Fransız sosyalizminden ve İngiliz politik ekonomisinden etkilendiği bilinmektedir. O etkilendiği düşünürlerin teorilerini veya düşüncelerini özümsemiş, eleştirmiş ve geliştirerek kendi düşüncesiyle sentezlemiştir. Hegel'den diyalektik yöntemi, Feuerbach'ın materyalizmi, Adam Smith ve David Ricardo'dan ekonomi teorilerini alarak düşüncesini geliştirmiştir. Düşüncelerini aktarmak için gazete, dergi, kitap gibi çeşitli yayın organlarını kullanmıştır. Engels ile beraber işçi sınıfının kapitalist düzene karşı mücadelesini savunan *Komünist Manifesto* eseri 1848'de

yayınlanmıştır. Eser safi bir zekâ ile yazıldığından yeni bir dünya anlayışı içerisinde, toplumsal yaşamı kapsayan tutarlı bir materyalizmi ve en derin gelişim öğretisi olarak diyalektiği ele almaktadır. Aynı zamanda eser, sınıf savaşı kuramını ve yeni komünist toplum yaratıcısı olan proletaryanın dünya tarihindeki devrimci rolünü açıklamaktadır (Lenin, 2003: 13). Ancak kapitalizmin eleştirisini ele alarak komünizmin teorik temellerini inşa ettiği *Das Kapital* (1867), onu akademik ve entelektüel çevrelerde önemli bir figür haline getiren eseridir. Eserde ekonomik sistemlerin işleyişine dair kapsamlı bir analiz sunarak sınıf mücadelesi, emek değeri teorisi ve tarihsel materyalizm gibi konularda derinlemesine incelemeler yapmıştır. Tarihsel materyalizm düşüncesiyle idealist düşüncenin uzun soluklu ve geniş kapsamlı eleştirisini yapan Marx'a göre idealizm, Hegel ile zirveye ulaştığından bir sonraki durak materyalizm olmalıdır. Nitekim tarihsel materyalizmin teolojiye ve her türlü idealist düşünceye yönelik kapsamlı eleştirisi özünde bir toplum bilimi kurma çabasıdır. O diyalektiğini oluştururken yapı, eylemlilik ve tarihsel olumsallığa vurgu yaparak tarihin sadece deneysel olarak anlaşılabileceğinden felsefenin değil, bilimin konusu olduğunu ileri sürmüştür (Clark vd., 2007: 525; Yurdakul, 2018: 12). Tarihsel materyalizm yaklaşımı özü itibariyle toplumsal değişim ve tarihsel süreçleri ekonomik altyapıdaki çatışmalarla açıklamaktadır. Marx'a göre toplumsal değişimin itici gücü, üretim araçlarını elinde bulunduranlar ile bu araçlara sahip olmayanlar arasındaki sınıf çatışmasıdır. Bu tür bir çatışma, ekonomik sistemlerin değişmesine ve sonuçta toplumsal sistemlerin dönüşümüne yol açmaktadır. Tarihin itici gücü olarak fikirler ve bilinç yerine çatışmayı koyan Marx'ın düşünce yapısının çatışmacı bir perspektife dayandığı burada net bir şekilde görülmektedir. Ayrıca tarihsel materyalizm anlayışının diyalektik bir yapıya sahip olması, kapitalizmin çelişkileriyle beraber geçici bir süreç olması ve yerini iş birliğine dayanan bir sisteme bırakması statükoya karşı çatışmacı bir yaklaşımdır (Marx, 2019: 257).

Marx'a göre temel bir değer olan insan, maddi koşullarını dönüştürebilecek etkin öznedir. Burada salt ekonomik determinizmden ziyade insanın arzuları ve yaratıcılığının maddi dünyadaki dönüşüm rolünü vurgulamaktadır. Bireyler ve toplum arasındaki ilişki karşılıklı bir etkileşimden meydana gelmektedir ve insan doğası gereği sosyaldir. Nihai olarak emeğe aktif katılım sağlayan ve toplumla sosyal bağlantı kuran insanın tam potansiyeline ulaşması mümkündür. Kapitalizmden sonraki tarihsel aşamada insanlar daha fazla eşitlikçi, insani ve iş birliğine dayanan ekonomik ve sosyal sisteme aktif katılımlarıyla geçecektir (Marx, 2019: 258). Marx'ın insanın tarihsel aşamalar boyunca mükemmel formuna kademeli olarak erişmesi görüşü, zaman zaman Darwin'in teorisiyle benzerlikler taşıdığına dair yorumlansa da Marx bu konuda temkinli bir duruş sergilemiştir. Marx, Darwin'in çalışmalarının özellikle sınıf mücadelesi olgusunu anlamada bilimsel bir çerçeve sağladığını kabul etmiştir. Darwin'in doğal seçilim konusundaki düşüncelerinin toplumsal dinamiklere yansıtılabileceğine inanmış ve biyolojik evrim ile insan toplumunun evrimi arasında bir benzerlik sunduğunu ileri sürmüştür. Ancak toplumsal dinamiklerin kültürel ve tarihsel bağlamları olduğundan biyolojik determinizmi reddetmiştir. Ekonomik, politik, tarihsel, toplumsal

ve kültürel etkiler sadece içgüdülere indirgenemez, açıklanamaz. Çünkü insan, içgüdülerin ötesinde belirli bir amaç için kararlar alan ve eyleme geçen bir varlıktır (Pancaldi, 1994: 263).

Marx'a göre insanın kökeni yine insandır. Mandeville'ye atıf yaparak insanlık tarihiyle doğa tarihi arasındaki farkı şöyle betimlemiştir: "Sadece ilkini biz yaptık. Doğal olgular üzerinde yetkimiz yoktur sadece nesneler üzerinden bilgimiz vardır" (Ball, 1979: 471). Tort (2004)'a göre, Marx'ın materyalist yaklaşımının Darwinizm ile birleşmesi, evrimin sosyal ve tarihsel boyutlarının derinlemesine incelenmesine olanak sağlamıştır. Bu sentez, maddi koşulların insan ahlakı ve toplumsal yapılar üzerindeki belirleyici etkilerini gözler önüne sererek, tarihsel gelişmelerin ekonomik ve toplumsal dinamikler bağlamında değerlendirilmesine katkıda bulunmuştur. Ancak literatürde yaygın bir görüş bu gelişmelerin Marx'ın ölümünden sonra ortaya çıktığı yönündedir. Ball (1979), Darwin ve Marx arasındaki kuruluşsal bağı Engels ve diğer Marksistlerin, Marx'ın ölümünden sonra inşa ettiğini belirtir. Engels Marx'ın cenazesinde yaptığı konuşmada "Tıpkı Darwin'in organik doğanın gelişim yasasını keşfettiği gibi Marx da insanlık tarihinin gelişim yasasını keşfetti" demiştir. Marx ve Darwin'in ilişkisini destekleyen iki mektup iki mektup bulunmaktadır. Bu mektuplardan biri gerçek ve doğrudan Marx'a aitken, diğeri gerçek olmakla birlikte Marx'a gönderilmemiştir. Yani Marx hiçbir zaman Darwin'den *Kapital* eserinin bir cildini ona ithaf edebilmek için izin talebinde bulunmamıştır.

Engels *Köken*'i ilk basıldığı gün okumuş ve büyük bir hayranlık duymuştur. Marx'a mektubunda teolojide yıkılmayan son kalenin Darwin tarafından yıkıldığını belirterek Tanrının yol gösterici elinin doğa ve insanın üzerinden kalktığını ifade etmiştir. Marx bir yıl sonra okuduğunda eserin sadece teolojiye ölümcül bir darbe vurmakla kalmayıp doğa bilimlerine rasyonelliği ve deneyi kattığını ifade etmiştir (Angus, 2009: 4). Ancak her ikisi de Darwinizmi tamamen benimsememiş ve Spencer'ın biyolojik yasaları topluma uyarlama çabasını kesinlikle reddetmiştir. Engels Marksizm teorisinin bilimsel niteliğinin kanıtı olarak Darwinizmi araç olarak kullanmayı düşünmüştür. 1895'de *Maymundan İnsana Geçişte Emeğin Rolü* eseriyle Marksizm'in Darwinci yorumunu yapmıştır. Eserde emeğin biyolojik evrimde ellerin gelişimi ve beynin büyümesi üzerindeki etkilerini tartışırken, aynı zamanda toplumsal iş birliği ve dilin gelişimi üzerindeki etkisini de vurgulamıştır.

Ancak aynı yıllarda Lavrov'a yazdığı mektupta varoluş mücadelesi teorisinin eleştirisini yapmaktadır. Teorinin Hobbes'un herkesin herkese karşı savaşı ve Malthus'un nüfus teorisinin doğaya uyarlanmasından ibaret olduğunu ifade etmiştir. Ona göre doğadaki gözlemlerden yola çıkarak insan toplumlarının tarihine ve yapısına dair genel kanunlar sunulması siyasi Darwinciliktir (Angus, 2009: 21). Engels gibi Marx da Malthus'un nüfus artışının gıda kaynaklarını aşarak kıtlığa yol açacağı şeklindeki teorisine karşı çıkmış ve sosyal ile ekonomik yapıların bu dinamikler üzerindeki etkisine vurgu yapmışlardır. Malthus'un bakış açısının nüfus ile kaynaklar arasındaki

ilişkiyi fazlasıyla basite indirgeyerek ele aldığını ve sosyal ile ekonomik yapıların bu dinamikler üzerindeki etkisini göz ardı ettiğini ileri sürmüştür. Nihayetinde Marksist teori, "aşırı nüfus" kavramının toplumsal eşitsizlikler ve kapitalist sömürüyü örtbas etmek için kullanılan bir argüman olduğunu söylemektedir (Moseley, 1977: 49).

1.2.3.3. Ahlakın Soy Kütüğü: Nietzsche

Friedrich Nietzsche, modern felsefenin sınırlarını zorlayan ve insanlık değerlerine dair köklü sorgulamalara ilham veren 19. yüzyıl düşünce tarihinin etkili figürlerinden biri olmuştur. 1844'te Almanya'nın Röcken kasabasında doğmuş, erken yaşlardan itibaren akademik başarıları ve edebi faaliyetleriyle entelektüel çevrelerde dikkat çekmiştir. Leipzig ve Basel gibi saygın üniversitelerde klasik filoloji eğitimi alması, onun entelektüel kimliğinin temellerini sağlamlaştırmış, antik kültür ve felsefeye duyduğu derin ilgi ise yaşam felsefesinin ana unsurlarını oluşturmuştur. Hayatının ilerleyen dönemlerinde, sağlık sorunları ve içsel çatışmaların getirdiği yalnızlık ve melankoli varoluşsal deneyimlerine yansımış ve bu durum eserlerinde izler bırakmıştır. Onun düşüncesi, varoluşun temel belirsizlikleriyle yüzleşirken geleneksel ahlak sistemlerine, dini inançlara ve toplumsal normlara meydan okuyan radikal fikirlerle donatılmıştır. Felsefesinin temel kavramları; geleneksel değerleri eleştirmek, normların sorgulamak ve aşmak olarak şekillenmektedir. Bu başlıkta, Nietzsche'nin felsefesinin temel kavramları açıklanmakta, bu çerçevede modern düşünce üzerindeki etkileri ve Darwinizm ile arasındaki kuramsal bağlar tartışılmaktadır.

İlk olarak Nietzsche'nin felsefesi bir bütünlük ya da sistem kuramı üzerine inşa edilmez. Aksine o, sistem felsefesini düşüncenin dinamizmini donduran ve bireyin yaratıcılığını sınırlayan bir yapı olarak görmektedir. Kendinden önceki filozofların mutlak hakikat iddialarını çürüterek hakikatperestliğin, insan aklını aşırı yüceltip kendi ürettiği doğruları mutlaklaştırma tuzağına düştüğünü ifade etmektedir. Nietzsche'ye göre bilinçli düşünce, zihinsel faaliyetlerin yalnızca küçük bir bölümünü oluşturur; geriye kalan büyük kısım ise içgüdüsel ve fizyolojik süreçlerden kaynaklanmaktadır. Doğum eyleminin gen aktarımı sürecindeki görece önemsiz rolü ne kadar açıksa, bilinç de içgüdüsel yönelimler karşısında o kadar geri plandadır. Bu nedenle kendini salt akla dayandıran filozoflar dahi, farkına varmadan, düşüncelerini yönlendiren ve belirli yollarda ilerletmeye zorlayan içgüdüsel motivasyonlara tabidir (Nietzsche, 2023: 7). Ona göre günümüzün en öncelikli ahlaki ilkeleri olan hakikat ve iyilik, nesnel temellere dayanmayan, öznel yanılgılarla örülmüş kurgulardır. İnsanın kendi inanç dünyasını incelediğimizde ilk ve tartışmasız ortaya çıkan gerçek, bu değerlerin hatalı varsayımlarla besleniyor olduğudur. "Ey insanlık, ey ahmaklık!" diyerek Nietzsche, insan aklıyla erişilmeye çalışılan mutlak hakikatin, insanca bir arayışın sonucunda hiçbir somut karşılık bulmayacağını iddia etmektedir. (Nietzsche, 2023: 44). Uzun zamandır mutlak doğru saydığımız değerlerin aslında birer yalan ve katılaşmış put olduğunu, bu

putların gözlerimizin önünde devrilip çürüdüğünü; böylece "eski doğruların" artık ayakta kalamayacağını ve tüm değerlerin kökten yeniden değerlendirilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Kendisini "en büyük yok edici" ilan ederek, var olan değerleri ve felsefeyi parçalayıp yerlerine yeni, özgür ve yaratıcı değerlerin filizlenmesi için gereken zemini hazırlamayı amaçladığını ifade etmektedir (Nietzsche, 1997:143).

Üstinsan, köle-efendi ahlakı, güç istenci, ebedi dönüş ve Tanrı'nın ölümü gibi temel kavramlarının tümü nihayetinde mevcut değer sistemlerinin çöküşünü ve bu çöküşten doğacak yeni bir değer inşasını mümkün kılmak amacıyla tasarlanmıştır. Başka bir deyişle Nietzsche'nin amacı, mutlak hakikat iddiası olan ve dini öğretilerle şekillenen bireyin değer sistemini, ahlakı, özgürlüğü ve varoluşla ilgili ilişkiyi yıkmak ve bunları yeniden şekillendirmektir: İnsanı özgürleştirmek, yeniden değer yaratmayı mümkün kılmak ve hayatı yüceltmek. Ancak bu noktada özellikle vurgulanmalıdır ki Nietzsche, mevcut ahlak sistemlerinin halihazırda bozulduğunu ve çözülmeye başladığını savunmaktadır. Ona göre bu ahlak sistemleri, artık yaşamı destekleyen yaratıcı bir güç taşımamakta, yalnızca geleneksel alışkanlıkların etkisiyle sürdürülmekte ve bireyi, bu dünyadaki yaşamı sorgulamaksızın kabullenmeye yönlendirmektedir. Bu bağlamda Nietzsche, "Tanrı öldü" ifadesiyle aslında bir durum tespiti yapmaktadır. Yani bu söz bir yok edişten ziyade, Tanrı düşüncesinin insan yaşamındaki belirleyici rolünü yitirdiğine işaret eden bir tespittir. "İnsan mı Tanrının yoksa Tanrı mı insanın yanılgılarından birisidir?" (Nietzsche, 2010b; 12).

Onun klasik ontolojik yaklaşımları sorgulaması, durağan ve değişmez bir varlık tasavvurunu kökten eleştirmesine materyalizm de dahildir. Materyalizmi, "Bugüne dek yanlışlığı en güçlü biçimde kanıtlanmış en üstün öğreti" olarak nitelendirmektedir. Çünkü ona göre varoluş ve yaşam dinamiktir, sürekli dönüşüm ve akış halindedir (Nietzsche, 2023: 17). Bilhassa mekanikçi kuramın zorunluluk fikri sadece bizim zihnimizde kurgulanan, gerçekliği sınırlayan bir yanılsamadan ibarettir. Doğadaki olgular, önceden belirlenmiş yasalar çerçevesinde hareket etmemektedir. Tam tersi her güç kendi iç dinamikleri doğrultusunda sürekli olarak nihai sonucunu inşa etmektedir. Benzer şekilde kanun kavramı bilginin ilerleyişi ve nesnelerin öngörülebilirliğini kolaylaştırsa da bu öngörülebilirlik nesnelerin başka türlü davranamayacaklarından kaynaklanmakta yani gerçek bir özgürlük sunmamaktadır (Nietzsche, 2010a, 406). Bu materyalist ve mekanikçi zorunluluk anlayışı bireyi, köklü bir yabancılaşma deneyimine mahkûm etmektedir. Ona göre birey ahlaki, metafizik ve dini değerleri reddedip kendi değerlerini yarattığı zaman özgür olacaktır. Bu noktada Nietzsche'nin ahlak anlayışı, özellikle efendi (sahip) ve köle ahlakı ayrımı üzerinden temellenmektedir. Nietzsche'ye göre efendi ahlakı**,** güçlü ve yaratıcı bireylerin yaşamı olumlayarak kendiliğinden oluşturduğu değerlerden oluşmakta, dünyayı olduğu gibi kabul etmeyle yüceltilmektedir. Buna karşılık köle ahlakı**,** zayıf bireylerin güçlü olanlara karşı geliştirdiği tepkisel bir sistem olarak kıskançlık ile suçluluk duyguları üzerine kurulmaktadır. Gerçek özgürlük ise, bireyin bu köle ahlakını reddedip, efendi ahlakının yaratıcı ilkelerine yönelmesiyle mümkün olacaktır (Nietzsche, 2017: 50).

Nietzsche bireyin özgürleşmesini deve-aslan-çocuk metaforuyla anlatmaktadır. Deve, ağır yükleri omuzlarında taşıyan, geleneksel inançları ve sorumlulukları içselleştirmiş bir bilinç durumudur. Aslan aşamasında birey, "Hayır!" diyerek bu dışsal otoriteleri reddederek özerklik ve güç hissetmeye başlamaktadır. Son olarak çocuk evresi, yaratıcı oyun ve masumiyetiyle yeni değerler üreten, kendi kaderini tayin etmeyi öğrenen özgür bir ruh halini simgelemektedir (Nietzsche, 2005: 19-22). Nietzsche'nin bu modelinde aslan simgesi, toplumsal normlara tabi sürü insanıyla üstinsan arasında konumlanan özerk ve irade odaklı bir ara tipolojiyi temsil etmektedir. Onu takip eden çocuk evresi ise özgürleşme sürecinin nihai sonucu olarak, bireyin varoluşsal yüklerden arınmasının ötesinde eski etik kalıpları aşarak insani potansiyelin serbestleşmesini ve yeni bir değer pratiğini yaratmasını mümkün kılmaktadır. Bu düşünce, Nietzsche'nin "üstinsan" (Übermensch) kavramında somut bir form kazanmaktadır. İnsan, maymunun yerini aldığı gibi, üstinsan da insanın ötesine geçecek yeni bir varoluş biçimidir ve bu geçiş, insanın kendini aşma sürecinin somutlaşmasıdır. Böylece insanın gelişim çizgisi, sadece biyolojik bir evrimden ibaret olmayıp, daha yüksek bir varoluş ve değer yaratma aşamasına doğru yönelmiş kültürel ve ahlaki bir olaydır. Bu doğrultuda insanın kaderinin "yukarı doğru bir yol" izlemek olduğunu ve varoluşun anlamını bu sürekli aşma ve dönüşüm sürecinde bulması gerektiğini savunmaktadır (Nietzsche, 2005: 10). Bu varoluşsal yükselişin merkezinde ise Nietzsche'nin "güç istenci" (Wille zur Macht) kavramı yer almaktadır.

Güç istenci yaşamın özüdür, dünyanın yaratılışında ilk nedendir. Varoluşu asıl harekete geçiren şey sadece varoluş mücadelesi ya da haz peşinde koşmak değildir. Ona göre yaşamın derinlerinde, her canlıda doğal olarak var olan başka bir dürtü bulunur: güç istenci. Birey kendi gücünü artırmak, sınırlarını aşmak ve dünyada kendi izini bırakma isteğindedir. Varoluş mücadelesi yaşamı sadece biyolojiye indirgemektedir ve bu aslında güç istencinin sadece sonuçlarından biri olmaktadır. Bu bağlamda güç istenci biyolojik hayatta kalma çabasını kapsamakla birlikte, onu aşmaktadır (Nietzsche, 2002: 21; Nietzsche, 2023: 13).

Darwin ile Nietzsche arasındaki düşünsel ilişki incelendiğinde, belirli ortak unsurlar bulunmakla birlikte aralarındaki temel ayrımlar da göze çarpmaktadır. Söz konusu bu farklılıklar ve Nietzsche'nin eserlerinde Darwinizme yönelik sıklıkla dile getirdiği eleştiriler onun literatürde bazı yazarlar tarafından anti-Darwinci olarak tanımlanmasına yol açmıştır. Bununla birlikte bazı araştırmacılar ise Nietzsche'nin düşüncesini Darwinci bir bağlamda yorumlamakta ve Darwin'in etkisinin belirgin olduğunu ileri sürmektedir. Örneğin Richardson (2002), Nietzsche'nin felsefesini Darwinin teorisinin bir tür içsel revizyonu olarak yorumlarken Babich (2014), Darwin'in etkisinin Empedokles, Spencer veya Malthus'un etkisiyle eşdeğer olduğunu ifade etmektedir. Başka bir bakış açısından Skowron (2008) ise iki düşünürün yaklaşımlarının diyalektik bir ilişki içerisinde

olduğunu belirtmektedir. Bazı yönleriyle birbirini tamamlayan bu iki yaklaşım bazı yönleriyle de sürekli olarak birbirini geçersiz kılmaktadır. Öncelikle her iki düşünür de bireyi ve ahlakı, teolojik öğelerden koparak doğa zeminine yerleştirmektedir. Onlara göre ahlak değişmez ve evrensel bir yasa değil, belirli koşulların ve süreçlerin bir ürünüdür. Darwin ahlakın kökenini biyolojik evrim ve doğal seçilim bağlamında açıklarken, Nietzsche bunu kültürel ve tarihsel süreçler içinde temellendirmektedir. İçgüdü, dürtü ve yaşamın dinamikleri her iki düşünürün yaklaşımında merkezi bir konumdadır. Ancak Darwin'de bu unsurlar doğal seçilim ve varoluş mücadelesinde anlam kazanırken, Nietzsche de güç istenci bağlamında anlamlanmaktadır. Sonuç olarak Darwin biyolojik, Nietzsche kültürel düzeyde hareket ederek doğa temelli anlayışta ve tarihsel bağlamın belirleyiciliğinde buluşmaktadırlar.

1.2.4. Evrimsel Teoriler Üzerine

Montaigne'nin "İnsan bildiğinden değil, bilmediğinden korkar" sözü veya Aristo'nun "Bütün insanlar doğal olarak bilmek isterler" sözü, insan ontolojisinin ve epistemolojisinin önemli bir yönüne dikkat çekmektedir. Bilinmeyenin insan üzerinde yarattığı etki tarih boyunca felsefe, psikoloji ve sosyoloji gibi birçok disiplinin ilgi odağı olmuştur. Çünkü insan bilmek ister, anlamak ister. Mitoloji, din ve bilim gibi farklı anlatılar her durumda insanın varoluşsal sorunlarını farklı perspektiften açıklamaya çalışmıştır. Epistemolojik açıdan bakıldığında bu arayış süreci, insanlık tarihindeki birçok düşünsel ve bilimsel gelişmenin tetikleyicilerinden biri olmuştur. Antik Yunan düşünürlerinden günümüze dek gelen bu epistemolojik yolculukta, bilimin rolü özellikle din ve bilim çatışmasından sonra son yüzyıllarda belirginleşmiş, güçlenmiştir. Bilim, dinin evrenin açıklanmasındaki otoritesini ampirik kanıtlarla sorgulamış ve böylelikle maddenin öncelendiği bir dünya görüşünü ön plana çıkararak materyalizmin entelektüel temellerinin atılmasına katkıda bulunmuştur. Bu süreç, bilimin gözleme ve deneye dayalı yöntemleriyle bilgi üretme kapasitesini artırmış ve doğa olaylarını açıklamada dinin sunduğu metafiziksel açıklamalara alternatif oluşturmuştur.

Doğayı ve ötesinde insanı açıklamayı amaç edinen evrimsel teoriler, hayatı anlamlandırma sürecinde çok boyutlu bir alternatif sunmaktadır. Teoriler, sosyokültürel evrimin biyolojik evrimle nasıl iç içe geçebileceğini gösterirken aynı zamanda ahlaki ve etik sistemlerimizi şekillendiren biyolojik temelleri ortaya çıkarmaktadır. İnsan davranışlarının, genetik geçmişimizle şekillenen evrimsel adaptasyonların bir yansıması olarak değerlendirildiği bu çerçeve, birey olarak kim olduğumuza ve toplumda nasıl konumlandığımıza dair alternatif bir perspektiftir. Öte yandan evrimsel teoriler başlangıçta Lamarck'ın çevresel adaptasyon yaklaşımını temel alarak ortaya çıkmış, sonrasında Darwin ve Wallace'ın doğal seçilim ve varoluş mücadelesi yöntemleriyle sistematik hale gelmiş ve Spencer'ın sosyal alanlara uyarlamalarıyla genişleyerek zaman içinde

kendi içinde evrim geçirmiştir. Söz konusu düşünürlerin kuramları aracılığıyla evrimsel teorilerin tarihsel gelişimi incelemek mümkündür.

1.2.4.1. Organik İlerleme: Jean-Baptiste Lamarck

18. ve 19. yüzyıllarda Batı düşünce dünyasında Aydınlanma Çağı'nın etkisiyle "akıl ve bilimin yükselişi", din-bilim çatışmasını ön plana çıkararak materyalizm ve pozitivizmin gelişimine zemin hazırlamıştır. Bu dönemde materyalizm, doğa ve insan yaşamını maddi temeller üzerinden açıklayan bir felsefe olarak öne çıkarken, pozitivizm Comte'un öncülüğünde bilimsel bilgiye öncelik tanıyan bir yaklaşım geliştirmiştir. Pozitivizm, metafizik ve teolojik açıklamaları dışlayarak toplumsal düzenin bilimsel yasalar çerçevesinde şekillendirilebileceğini savunmuş, böylece modern bilimlerin ve sosyal bilimlerin temellerini atmıştır. Bu fikirler, Batı'da modernizasyon sürecine önemli katkılar sağlamıştır. Şüphesiz bu dönemin düşünürleri, yüzyıllar boyunca egemen olan epistemolojik temelleri yalnızca dönüştürmekle kalmamış, aynı zamanda düşünceleri bilimsel alanın ötesine geçerek geniş bir kabul görmüştür. Hegel, Comte, Nietzsche, Darwin, Freud, Marx ve Engels'in metodolojik varsayımları, farklı disiplinlerde zaman aşımına uğramadan geçerliliklerini koruyarak modern düşünce ve bilimsel araştırmaların temel taşlarını oluşturmaya devam etmiştir. Bu düşünürlerin felsefi ve bilimsel katkıları, dönemin bilim dünyasında derin etkiler yaratırken, doğal ve toplumsal süreçlerin anlaşılmasına dair yeni paradigmalar sunmuştur. Bu kapsamda, evrim düşüncesini sistematik ve bütünlüklü biçimde formüle eden ilk doğa bilimci olan Jean-Baptiste Lamarck, türlerin adaptasyon ve değişim süreçlerini açıklamada önemli bir rol oynamış ve evrim teorisinin erken aşamalarında fikirleriyle Darwin'e zemin hazırlamıştır.

Jean-Baptiste Lamarck (1744-1829), tıp ve biyoloji alanlarında eğitiminin ardından Fransız Bilimler Akademisi'ne kabul edilmiş ve kariyerinde Kraliyet Botanikçisi ile Muséum National d'Histoire Naturelle'de zooloji profesörü olarak görev almıştır. Omurgasız zoolojisinde önde gelen bir otorite olarak tanınan Lamarck, "omurgasızlar" terimini literatüre kazandıran kişi olarak kabul edilmektedir. Türlerin doğal niteliklerini ve yapısal organizasyonunu tanımlayarak daha detaylı ayrımlar yapmış ve Linnaeus'un sınıflandırma sistemini geliştirerek alt kategoriler eklemiştir (Lamarck, 1801: 15). Özellikle 1809'da yayımladığı "*Hayvanbilimsel Felsefe*" (Philosophie Zoologique) adlı eseriyle biyolojide önemli bir etki yaratmıştır. Bilimsel kariyerinde geniş kabul görmemesine rağmen, Lamarck'ın teorileri, tür araştırmalarına zemin hazırlamış ve biyolojik düşünce tarihinde önemli bir dönüm noktası olmuştur. Göz önünde bulundurulmalıdır ki onun düşünce dünyası, dönemin bilimsel ve felsefi etkileriyle şekillenmiş ve farklı düşünce ekollerinin unsurlarını sentezlemiştir. Canlı sistemlerin belirli mekanik kurallara göre işlediği hakkındaki anlayışı Kartezyen etkiyi, evrenin düzenli ve süreçlerin tanımlanabilir olduğu anlayışı Newtoncu etkiyi, sürekli değişim ve dönüşüm anlayışı ise Leibniz'in etkisini göstermektedir. Ek olarak

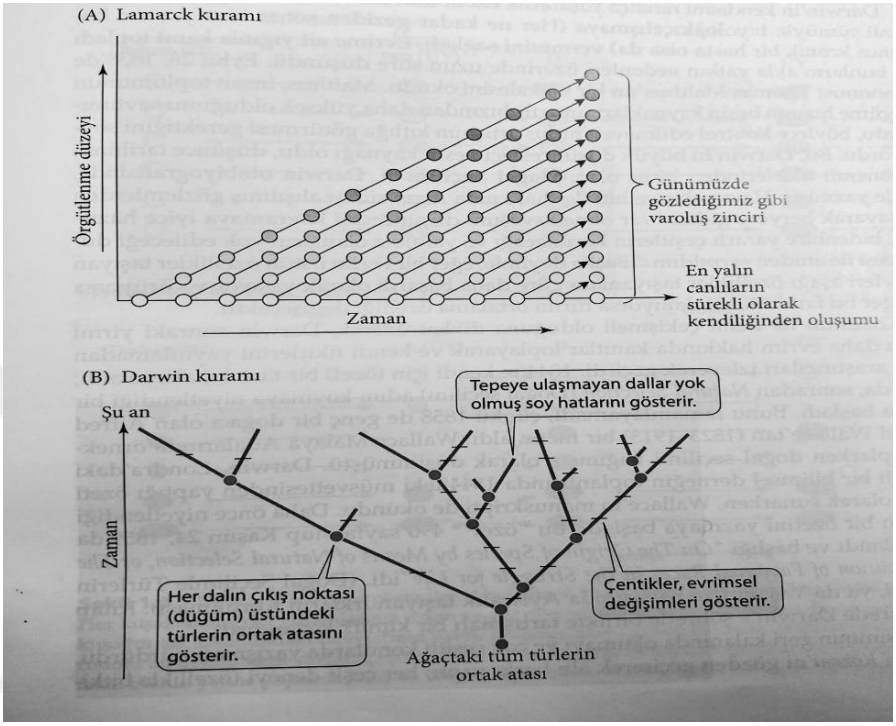
Hocası Buffon'un, doğal olayların açıklamasında doğa yasalarını teolojik öğretilerin önünde tutması, Dünya'nın en az 70.000 yıl yaşında olduğu ve insanların maymunlarla akrabalık bağı bulunduğu görüşleri onun düşüncesinde derin bir etki bırakmıştır.

Lamarck'ın evrim düşüncesinin başat unsuru değişim ve dönüşümdür. Ona göre yavaş ve sürekli bir değişim dünya yüzeyindeki her durum için geçerlidir. Bu bağlamda canlı türlerinin çevrelerine uyum sağlama ve değişim potansiyelini, yani adaptasyon süreçlerini incelemiştir. Ancak teorisini büyük ölçüde spekülatif temellere dayandırmış ve kapsamlı deneysel kanıtlar veya gözlemsel verilerle desteklememiştir. Onu Darwin'den ayıran temel husus da bu çerçevede başlamaktadır. Nitekim ilerleyen dönemlerde Weismann'ın fare deneyiyle "Kazanılmış Özelliklerin Kalıtımı" teorisi çürütülmüştür. Bu teoriye göre canlı türleri zamanla çevresel değişimlere uyum sağlayarak evrimleşir ve bu adaptasyon kalıtsal olarak aktarılır. Hayvanların vücut ve organlarının şekillenmesinde alışkanlıklar, yaşam biçimi ve çevresel koşullar gibi etkenler belirleyici olmuş; bu süreçte kazanılan yeni biçim ve yetenekler, doğanın bugünkü çeşitliliğini oluşturmuştur (Lamarck, 1801: 15). Bu yaklaşımın en bilinen örneği, zürafaların yüksek ağaç dallarına ulaşabilmek amacıyla boyunlarını uzatmaları ve bu değişimin nesiller boyunca aktarılmasıdır. Çevresel etkiler nedeniyle kazanılan yeni alışkanlıklar, organların kullanım durumunu değiştirerek onların gelişmesine, dönüşmesine veya yok olmasına yol açar ve bu değişimler aktarılır. Çevresel etkileri şu şekilde kategorize etmektedir: İklim ve sıcaklıktaki farklılıklar, atmosfer koşulları, davranış ve alışkanlık çeşitlilikleri, yaşam alanlarındaki çeşitlilik ile organizmaların kendini koruma ve üreme mekanizmalarını içeren yaşamsal araçlar (Lamarck, 1963: 13-17; Mayr, 2017: 175).

Lamarck'a göre evrimin iki temel nedeni bulunmaktadır. Bunlardan ilki, organizmanın kendi doğasından kaynaklanan ve mükemmelliğe doğru değişim sağlayan "iç" kuvvettir. İkincisi ise, bu iç kuvvetle zaman zaman çatışabilen ancak evrimin ilerleyişini durduramayan ya da yönünü değiştiremeyen "dış" kuvvettir. Buradan hareketle iki sonuca ulaşmak mümkündür: birincisi Lamarck'ın evrim anlayışı ilerlemeci, aşamalı ve dinamiktir. Evrim uzun bir zaman aralığında ilkel olandan kompleks olana doğru gidişin ve ufak aşamaların birbirine eklemlenmesiyle oluşmaktadır. İkincisi kuvveti tamamen maddeci bir çerçevede değerlendirmektedir. Bütün varlıklar üzerinde etkili olan bir kuvvet vardır. Bu kuvvet, canlı varlıklarda sentetik, cansız varlıklarda ise analitik olarak kendini gösterir. Canlıların karmaşık ve organize yapılara dönüşmesini sağlayan bu kuvvet, çevresel faktörlerle birleşerek evrimin dallanmış bir yapıda gerçekleşmesine yol açar. Lamarck, herhangi bir türün tamamen ortadan kalkmadığını savunduğundan onun evrim ağacı, Darwin'in bazı dalları sonlanan ağacına karşın, dalları sonlanmayan ve sürekli büyüyen bir sarmaşık gibidir. Nesli tükenen türün yani ortadan kalkan türün devamını ise yeni bir türe dönüşerek sürdürdüğünü ifade etmektedir (Lamarck, 1963: 38-50; Sol, 2009: 120). Lamarck, tüm canlıların yaşamının

maddi yapılara dayandığını ve bu yapıların inorganik maddelerden düzenli bir şekilde organize olarak zamanla karmaşıklığını artırdığını ileri sürmüştür. "En ilkel monadlardan insana kadar yükseldiğimizde, bütün hayvanların örgütlenmesinin doğasında…" ifadesi ile insana bakışını sadece dolaylı olarak ifade etmiştir (Lamarck, 1963: 40).

Şekil 1: Lamarck ve Darwin Karşılaştırması


(A) Lamarck kuramı
Örgütlenme düzeyi
Günümüzde gözlediğimiz gibi varoluş zinciri
En yalın canlıların sürekli olarak kendiliğinden oluşumu
Zaman
(B) Darwin kuramı
Şu an
Zaman
Tepeye ulaşmayan dallar yok olmuş soy hatlarını gösterir.
Her dalın çıkış noktası (düğüm) üstündeki türlerin ortak atasını gösterir.
Çentikler, evrimsel değişimleri gösterir.
Ağaçtaki tüm türlerin ortak atası

Kaynak: Futuyma, 2022: 5

Lamarck ve Darwin'in evrim teorisine getirdiği katkılar kıyaslandığında, her iki düşünür de bu alanın temellerine önemli taşlar koymuştur. Her iki teori de adaptasyon kavramına odaklanırken, bu sürecin işleyişi konusunda farklı mekanizmalar önerirler. Lamarck, organizmaların çevresel değişikliklere yanıt vererek özelliklerini kademeli olarak değiştirebileceği fikrini ortaya koyarken Darwin, varoluş savaşını ve doğal seçilimin türlerin evrimindeki rolünü açığa çıkarmıştır. Lamarck'da çevre doğrudan değişikliğe sebep olurken Darwin'de türe yarar sağlama önkoşuluyla değişiklik meydana gelmektedir. Lamarck türlerin yaşamın doğal seyrinde, kendiliğinden oluştuğunu yani türediğini düşünürken Darwin ortak ata ve doğal seçilim ilkelerini öne sürmüştür. Belirtilebilir ki Lamarck'ın kapsamlı çalışmasının açıklayamadığı durumlar, Darwin'in doğal seçilim teorisiyle aydınlatılmıştır. Subhi Edhem (1913), yeni Lamarck yanlıları ortaya çıktığında, çoğunlukla Lamarck'ın temel fikirlerine fazla bağlı kalmadıklarını ancak yeni Darwin taraftarlarının Darwin'in açıklayamadığı ya da ifade edemediği düşünceleri bile Darwin'e atfetme titizliğini gösterdiğini ifade etmektedir. Bu sayede, Lamarck yerine Darwin'in teorisi yükselmiştir. Yardımcı (2024) ise Buffon'un teorisini Lamarck, Lamarck'ın teorisini Darwin genişlettiğini ve bir adım öteye taşıdığını belirtmiştir. Lamarck'ın en önemli katkısı tüm yaşam biçimlerinin sıralı

olarak ortaya çıkışını ayrıntılı bir şekilde açıklaması ve organik evrim teorisini sunan ilk bilim insanı olmasındandır. Ancak Lamarck'ın çevreye uyum sağlama kuramı her ne kadar Darwin'in kuramının ortaya çıkması açısından etkili olsa da Darwin'in kuramının benimsenmesi açısından da bir engel oluşturmuştur. Lamarck'ın görüşleri, Fransız entelektüel çevrelerinde güçlü destek bulurken, bu durum bilim insanlarının Darwin'in teorilerine mesafeli yaklaşmasına neden olmuştur. Ancak Fransa'nın Almanya'ya savaşta yenilmesi bu tutumu değiştirmiştir. Modernleşme gereksinimi ve Sosyal Darwinizm'in yenilginin nedenlerinden biri olarak görülmesi, Fransa'yı Almanya'nın modelini benimsemeye yöneltmiştir. Bu süreçte Haeckel, Spencer ve Darwin'in eserlerinin çevirileriyle birlikte Darwinizm'e olan ilgi artmıştır. Bunun sonucunda, Fransa'da sosyal Darwinizm'in etkisi önemli ölçüde genişlemiştir (Ergün, 2020: 42; Doğan, 2012: 113).

1.2.4.2. Darwin'in Gölgesinde: Wallace

19. yüzyılda evrim fikri, insanlığa ve doğal dünyaya dair mevcut anlatının değişmesinde önemli bir rol oynamış ve dönemin entelektüel, bilimsel ve toplumsal ihtiyaçlarına yanıt vermiştir. Sanayi Devrimi'nin getirdiği hızlı toplumsal değişimler ve yeni bilimsel keşifler, geleneksel görüşlerin sorgulanmasına ve doğadaki çeşitlilik ile türlerin kökenine dair daha tutarlı ve bilimsel açıklamaların geliştirilmesine olan gereksinimi artırmıştır. Evrim teorisi, doğal dünyaya dair bütüncül bir anlayış sunarak bu boşluğu doldurmuş ve dönemin düşünce dünyasında köklü bir dönüşüme yol açmıştır. Darwin'den önce iddia edilmeyen doğal seçilim teorisi, çağdaşı birkaç farklı isim tarafından rastlantıyla anılmıştır. Birbirinden bağımsız olarak ortak sunum hazırladığı Wallace, William Charles Wells ve P. Matthews bu isimlerden bazılarıdır (Mayr, 2017: 151).

Alfred Russel Wallace (1823-1913), biyocoğrafya alanındaki çalışmaları, Wallace Hattı, Wallacea ve evrim teorisi ile tanınan İngiliz doğa bilimci, kâşif ve biyologdur. Özellikle çeşitli bitki ve hayvan türlerinin dağılımını inceleyerek onları tetikleyen çevresel faktörlere ve türlerin adaptasyon süreçlerine odaklanmıştır. Brezilya Takım Adaları ve Güneydoğu Asya'nın Malay Takımadalarındaki araştırmaları sırasında biyolojik çeşitliliği, tarihsel iklim koşullarını ve türlerin coğrafi dağılımındaki belirgin farklılıkları gözlemlemiştir. İlk önemli çalışması Asya ve Avustralya faunal bölgeleri arasında biyocoğrafi bir sınır olan Wallace Hattı, esasen Endonezya'yı ikiye ayıran faunal farklılıkların çizgisidir. Çizginin bir tarafındaki türler geniş yağış ve nem ile evrimleştiğinden yapısal olarak Asya türlerine benzemektedir. Diğer tarafta ise kuru iklim ile evrimleşen türler Avustralya türlerine benzemektedir. Bu asimetrik kolonizasyonun yanı sıra çizgi boyunca türlerin karışımı ve melez türler mevcuttur. Buradaki yeni türler, jeolojik olarak Asya ve Avustralya kıtalarının ayrılmasından sonra her iki tarafta kalan türlerin evriminin kanıtıdır. Geniş yağış toleransı ve dağılma kabiliyetine sahip türler bu çizgiyi geçmede daha başarılıdır ve farklı faunal bölgelerin oluşmasına neden olmuştur. Bu bağlamda Wallace Hattı sadece coğrafi bir işaret

değil; türlerin adaptasyon ile evrimini, mevcut biyocoğrafik yapıyı nasıl şekillendirdiğini ve farklı faunal toplulukların oluşmasını tarihsel olarak temsil eden hattır (Skeels vd., 2023: 87; Sakınç, 2024: 38).

Bir diğer önemli çalışması Wallacea, Asya ve Avustralya kıta sahanlığından ayrılmış bir grup ada için kullanılan biyocoğrafi bir tanımlamadır. Bölgenin niteliği eşsiz bitki ve hayvan türlerine ev sahipliği yaparak küresel ölçekte biyolojik çeşitliliğin sıcak noktası olmasıdır. Sadece Sulawesi adasında jeolojik engellerin yükseliş ve düşüşüyle sonradan çeşitlenen 120'den fazla endemik tür vardır. Bölgenin jeolojik geçmişi, coğrafi izolasyonu, sahip olduğu endemik türler ve zengin kültürel çeşitliliği, evrim ve biyolojik çeşitliliğin incelenmesi için onu eşsiz bir doğal laboratuvar yapmaktadır (Struebig, 2022: 1120).

Wallace 1855'de ilk makalesi "Sarawak Yasası"nı kaleme alır ve Lyell'e gönderir. Türlerin birbirine ve fosillere olan benzerliklerini merak eden Wallace bu fenomeni araştırarak, yeni türlerin mevcut türlerden kademeli jeolojik değişim süreçleri aracılığıyla evrimleştiği sonucuna ulaşmıştır. Eğitim almadığı halde doğa tutkusu sayesinde kendini geliştiren Wallace, yaptığı sekiz yıllık kapsamlı saha çalışması sonucunda koleksiyonunu tamamlarken evrim teorisini oluşturmuştur (Sakınç, 2024: 36-37). 1858 yılında doğal seçilimle evrim teorisini özetleyen bir makale kaleme almış ve bu makaleyi büyük saygı duyduğu Darwin'e göndermiştir. Darwin, Wallace'ın teorisinin kendi üzerinde çalışmakta olduğu teoriyle dikkate değer bir benzerlik gösterdiğini fark ettiğinde, Lyell ve Joseph Dalton Hooker'ın çabalarıyla ortak bir yayın kararı almıştır. 1858'de Darwin'in daha önce yazdığı iki taslak ve Wallace'ın mektubu "Doğal Seçilim Yoluyla Türlerin Eğilimleri" başlığı altında Londra Linnean Topluluğu'na sunulmuştur. Bu toplantıda, Darwin'in kitabını tamamlama sürecindeyken aldığı ve unutamayacağı önemli eleştiri, bir profesörden gelmiştir: "Teoride yeni olan her şey yanlış, doğru olan her şey ise eski." (Tort, 2005: 24).

Doğal seçilim yoluyla evrim teorisinin iki kurucusu olarak tarih sahnesine çıkan Darwin ve Wallace, hayatları boyunca hem bilimsel iş birliklerini hem de dostluklarını sürdürmüşlerdir. Wallace'ın evrim teorisi, Darwin'in kavramlarıyla pek çok ortak nokta taşırken, bazı temel ilkeler bakımından farklılık göstermektedir. Öncelikle her iki düşünür de Malthus'un nüfus teorisinden ve hayatta kalma mücadelesinden etkilenerek doğal seçilimi evrimin merkezi bir mekanizması olarak düşünmüşlerdir: Türler, doğal seçilim süreciyle ortak bir atadan türemiştir. Ancak Wallace, Darwin'in bireysel seçilim odaklı yaklaşımından ayrılarak grup seçilimine önem vermiş ve insan evrimine dair açıklamalarında spiritüalizmi benimsemiştir. Evrim sürecini iki aşamalı bir model olarak öne süren Wallace'a göre ilk aşamada insan, doğal seçilim aracılığıyla dik yürüme yetisinin kazandı ve ellerin serbest hale geldi. İkinci aşamada, bedensel gelişimden ayrışarak gerçekleşen

zihinsel evrim bulunmaktadır ve bu süreç, birbirine bağlı olmasına rağmen ayrı bir düzlemde değerlendirilmelidir (Neuman, 2007: 12). Çünkü beyinsel gelişimde evrim süreciyle açıklanamayan, üreme başarısına doğrudan katkı sağlamayan bazı yetiler bulunmaktadır. Dil, matematik, müzik, soyut düşünme, estetik duygusu ve ahlak gibi yetiler evrimsel işlevlerden yoksundur. Ayrıca bunlar evrensel de değildir, her insan aynı ölçüde kullanmaz. Örneğin, yabani olarak nitelendirilen toplumlarda bu tür yetiler sıkça sergilenmese bile, bu toplumların bireylerinin beyin kapasiteleri, bir filozofunkinden biraz aşağıdadır. Wallace'a göre bu durum, insan zihninin gelişiminin evrimsel açıklamaların ötesinde bir bağlamda değerlendirilmesi gerektiğine işaret etmektedir. Nasıl ki insanlar hayvanlar ve bitkilerin gelişiminde rehberlik ediyorsa, insan türünün evriminde de belirli bir yön ve amaç doğrultusunda kılavuzluk eden bir güç bulunmaktadır: Akıl doğal seçilimin değil, doğaüstü seçilimin ürünüdür (Stewart-Williams, 2017: 108-110). Kısacası Wallace doğa yasalarının yetersiz ve evrensel olmadığını savunurken, Darwin doğal seçilimi Newton yasalarına benzer şekilde mutlak bir yasa olarak kabul etmiştir. Bununla birlikte Wallace, *Darwinizm* (1889) adlı eserinde Darwin'in evrim teorisinin sonuçlarını ele alırken şu yorumu yapmaktadır: Darwin, insanın biyolojik bedeninin doğal seçilim yasası altında bir hayvan formundan nasıl evrimleştiğini açıklamakla kalmaz, aynı zamanda insanın entelektüel ve ahlaki yeteneklerinin farklı bir kökene sahip olmaları gerektiğini de öne sürmektedir.

Darwin'le benzer şekilde doğadaki dengenin bozulamaz olduğunu ve bir organın eksikliğinin diğer organlar tarafından telafi edildiğini ifade eden Wallace, doğanın kendini düzenleyici ve dengeleyici bir sistem olarak işlediğini savunmuştur. Denge sisteminin anahtarı varoluş mücadelesidir. Ancak bu mücadele evcilleştirme etkisinde olmadığından yapay seçilimin doğal süreçle karşılaştırılmasına karşı çıkmıştır. Yapay seçilimde insan kendi yararlılık veya güzellik esasına öncelik verdiğinden türe fayda sağlamaz, aksine zarar bile verebilir (Wallace, 1889: 71). Ona göre varoluş mücadelesi yalnızca türler arasında değil, aynı zamanda toplumlar içinde de önemli bir mekanizma olarak işlemektedir. Tarih boyunca daha güçlü ve daha yüksek özelliklere sahip kabileler, daha zayıf ve düşük özelliklere sahip olanları yerinden etmiş veya yok etmiştir. En uygun olanların hayatta kalması, insanın zihinsel ve ahlaki ilerlemesini beraberinde getirmiştir. Ancak dini uygulamalar ve miras sistemi gibi faktörler bu süreci engelleyerek genel ilerlemeyi yavaşlatmıştır. Kültür kalıtsal olarak aktarılmadığından toplumun ilerlemesi eleme ve seçilimle tekrar sağlanabilir. Ancak eleme ve seçilme, devletin veya başka bir kurumun müdahalesi olmadan doğaya bırakılmalıdır (https://people.wku.edu/charles.smith/wallace/S445.htm). Onun düşünce dünyasına uymayan öjeni felsefesini ve onun mimarı Galton'u bu durumda eleştirmiştir. Çünkü insanlık entelektüel olarak ilerlemesine rağmen ahlaki olarak zaten aşağı bir konumdadır. Toplumun bazı sınıfları ahlaki ilerleme gösterse dahi, büyük bir çoğunluğu hala ilkel ahlaki standartların ötesine geçememiş, hatta bazen altına bile düşmüştür. Bunu medeniyetin en büyük lekesi olarak betimleyerek daha çok bilince ve sistematik değişime ihtiyaç duyulduğunu düşünmektedir. Toplumun ilerlemesi için ihtiyaç duyulan temel değişim ise, bireylerin

sorumluluklarının farkında olduğu ve bu sorumlulukları yerine getirecek şekilde eğitildiği bir kamuoyunun oluşmasıyla mümkündür. Toplumsal reformun bu boyutu, geleceğin kadınları ve onların içgüdüleri tarafından gerçekleştirilecektir

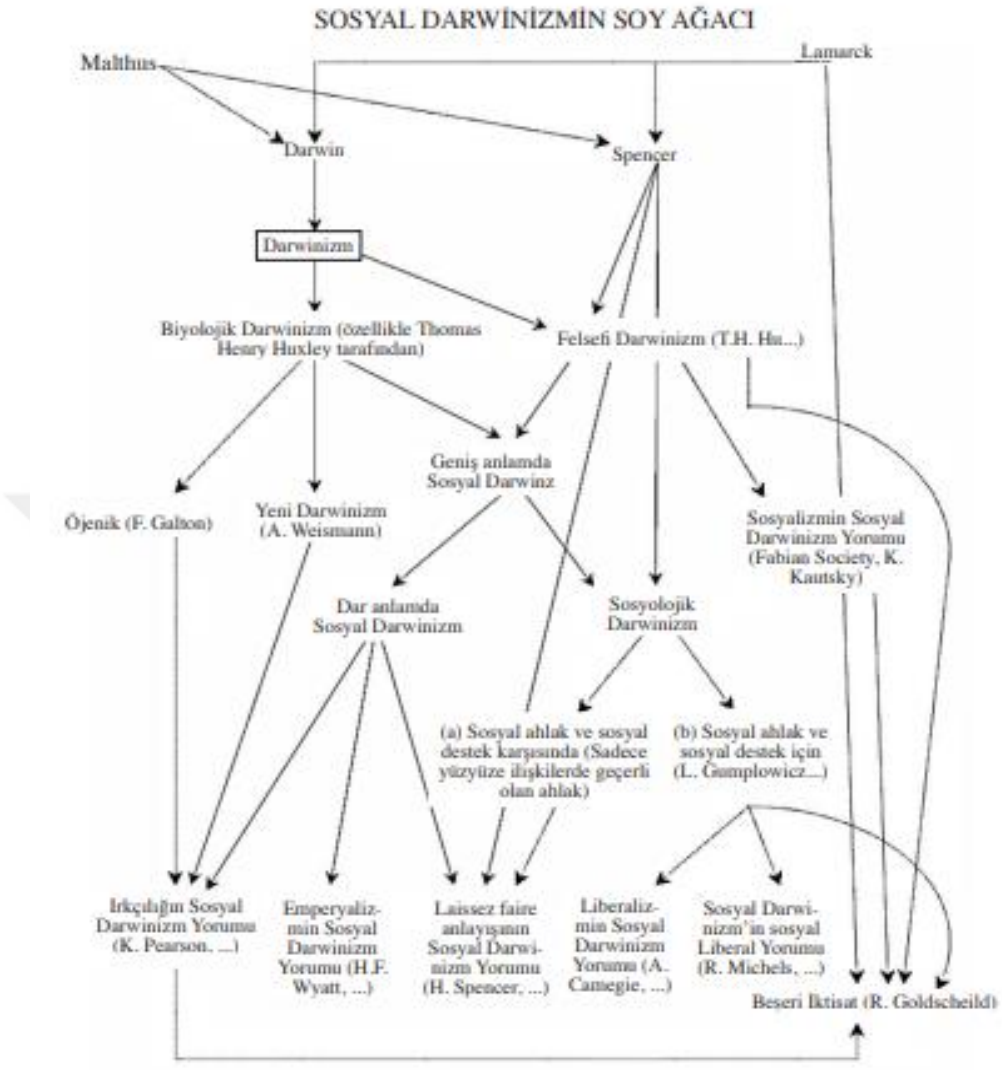
(https://archive.org/details/contributionstot00wall/mode/2up?view=theater).

Sonuç olarak Wallace'ın hem evrime hem de spiritüalizme olan inancı, epistemolojik ve ontolojik düzeyde düalist bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir. Evrim teorisiyle doğanın işleyişine dair bilimsel ve maddi bir açıklama sunarken, spiritüalizmle fiziksel dünyanın ötesinde ruhsal bir gerçekliği kabul etmiştir. Bu iki farklı alanın varlığını benimsemesi, hakkında yazması, maddi ve manevi alanları ayrı fakat birbiriyle etkileşim içinde ele alan düalist perspektifi, bilim ile metafizik arasında bir köprü kurma çabası olarak da yorumlanabilir. Bu çerçevede Darwin ile fikir ayrılığı yaşadığı temel nokta materyalizmin dünyayı, insanı, bilinci ve ruhu açıklamada eksik kalmasıdır. *Doğal Seçilim Teorisine Katkılar* (1870) eserinde madde ve bilinç arasındaki ilişkiyi sorgulamış ve zihnin yalnızca maddeden ibaret olduğunu düşünmenin kavranamaz bir olgu olduğunu ifade etmiştir. Eğer zihin yalnızca maddenin bir ürünü ise, o maddeye özgü belirli bir düzenlemenin öz-bilinç üretmesi gerekir. Burada iki olasılık vardır: ya tüm madde bilinçlidir ya da bilinç, maddeden bağımsız bir olgudur. İkinci durumda, bilinçli varlığın maddi formlardaki varlığı, maddeden bağımsız bir varoluşun kanıtı olarak görülmelidir. Bu düşüncelerinden yola çıkarak, maddenin esasen kuvvet olduğunu ve kuvvetten başka bir şey olmadığını öne sürer. Ona göre, madde, popüler anlamda var değildir ve aslında felsefi olarak kavranılamaz. Maddenin gerçekliğine dair hissettiğimiz tek şey, itici kuvvetin ima ettiği dirençtir. Bu anlayış, bilimsel ve felsefi problemlere, özellikle de bilinçli varoluşumuzun doğasına ilişkin problemlere önemli derecede etkide bulunur. Madde ve kuvvet arasındaki bu ilişki anlaşıldığı takdirde hem bilimsel hem de felsefi düşüncelerimizi derinlemesine etkileyen temel bir unsur olacaktır.

1.2.4.3. Biyolojiden Sosyolojiye: Herbert Spencer

Tüm kıta Avrupası'nda tanınan İngiliz filozof ve sosyolog Herbert Spencer, 1820'de İngiltere'nin Derby kentinde doğdu. Sosyal bilimler alanında eğitim almamış, teknik eğitiminden dolayı mühendis olarak başladığı iş hayatını yazar olarak devam ettirmiştir. Economist dergi editörlüğünden sonra *Sosyal Statik* (1850), *Psikolojinin İlkeleri* (1854), *Statik Felsefe* (1862), *İlk İlkeler* (1862), *Biyolojinin İlkeleri* (1864-1867), *Sosyolojinin İlkeleri* (1874-1896), *Etik İlkeler* (1879-1893) ve *Devlete Karşı İnsan* (1884) eserlerini yazmıştır. Toplumsal düşünce olarak Malthus'un eserinden, biyolojik düşüncede Von Baer'den etkilenmiştir. Embriyonik gelişimlerin türlere özgü olduğu ve embriyoların farklılaşarak karmaşıklaştığını savunan Von Baer'den evrimsel değişikliklerin geçişi fikrini ilham almıştır. Spencer, biyolojiden üç temel kavramı benimser:

özellikler rekabetin ürünüdür, homojenden heterojene doğru ilerleme vardır ve farklılıkların sebebi adaptasyondur (Turner vd., 2010: 70). Malthus'un nüfus ilkeleriyle rekabet fikri ise teorisini oluştururken baz aldığı dayanak noktalarından biridir. Darwin'den etkilenmesi ise karşılıklı bir etkileşim olarak düşünülebilir. Zira Spencer evrim kavramını Darwin'den önce kullanırken, *Köken*'i okuduktan sonra doğal seçilimi sosyal bilimlere, topluma uyarlamıştır. Darwin onun Descartes, Leibniz gibi büyük adamlarla anılacak bir entelektüel olduğunu onaylamış ancak tümdengelimci yaklaşıma sahip olduğundan ondan etkilendiğini reddetmiştir (Yaşa, 2018: 595; Darwin, 2021: 108). Darwin'in bu çerçevede bilinçli bir tercih yaparak Sosyal Darwinizm kuramından ayrıştığını söylemek mümkündür. Çünkü Sosyal Darwinizm kuramını detaylı biçimde geliştirme imkânı olmasına rağmen araştırmalarını biyoloji alanında, özellikle bitkiler üzerine yoğunlaşarak sürdürmüştür. Toplumsal açıdan Spencer'ın düşüncelerinin çığır açıcı nitelikte olduğunu kabul etmekle birlikte ne açık biçimde benimsemiş ne de bütünüyle reddetmiştir.


SOSYAL DARWİNİZMİN SOY AĞACI
Malthus
Lamarck
Darwin
Spencer
Darwinizm
Biyolojik Darwinizm (özellikle Thomas Henry Huxley tarafından)
Felsefi Darwinizm (T.H. Hu...)
Geniş anlamda Sosyal Darwinz
Öjenik (F. Galton)
Yeni Darwinizm (A. Weismann)
Sosyalizmin Sosyal Darwinizm Yorumu (Fabian Society, K. Kautsky)
Dar anlamda Sosyal Darwinizm
Sosyolojik Darwinizm
(a) Sosyal ahlak ve sosyal destek karşısında (Sadece yüzyüze ilişkilerde geçerli olan ahlak)
(b) Sosyal ahlak ve sosyal destek için (L. Gumplowicz...)
Irkçılığın Sosyal Darwinizm Yorumu (K. Pearson, ...)
Emperyalizmin Sosyal Darwinizm Yorumu (H.F. Wyatt, ...)
Laissez faire anlayışının Sosyal Darwinizm Yorumu (H. Spencer, ...)
Liberalizmin Sosyal Darwinizm Yorumu (A. Camegie, ...)
Sosyal Darwinizm'in sosyal Liberal Yorumu (R. Michels, ...)
Beşeri İktisat (R. Goldscheild)

Şekil 2: Sosyal Darwinizmin Soy Ağacı

Kaynak: Yücel ve Taşar, 2014: 325

Spencer'ın toplumsal ve biyolojik evrim anlayışı, onun evrenin doğası hakkındaki felsefi düşünceleriyle de paralellik göstermektedir. Spencer'a göre evrenin üç farklı kaynağı olabilir ve bunlar arasından doğru olanı sadece aklımızla idrak edebiliriz. Evren eğer kendiliğinden oluştu ise nedensiz bir oluşumun kavranması mümkün olmadığından algılanamaz. Benzer şekilde evrenin kendi kendini yaratması da algılanamaz bir kaynaktır. Çünkü kendi kendini yaratma yani potansiyelden fiili duruma geçme idrak edilemez bir durumdur. Açıklanabilir tek varsayım evrenin dışarıdan bir güç ile oluştuğudur: en üstün güç. Teist görüşe uygun olarak ilk nedeni açıklamak mümkün olsa da açıklanmayan çok fazla soru kalır. Ancak yine de hangi varsayım olursa olsun bir neden kabul etmek zorunda olduğumuzu ifade eder (Spencer, 1946: 53). Bütüncül bir yaklaşımla

bilgiye işlevsel olarak bakan Spencer, bilginin toplumsal yapıları sürdürme ve düzenleme işlevine sahip olduğunu ifade etmektedir. Bilginin fenomenal olanla sınırlı olduğunu kabul ederken aynı zamanda bilinemez olanın bilinci etkileyebilen tüm modlarıyla eş kapsamlı olduğunu ima eder. Yani bilgi dediğimiz şey sadece deneyimleyebildiğimiz fenomenlerle sınırlı olsa da bu fenomenler aracılığıyla bilinemez olanın, bilinci etkileyebilen tüm yönleri de bilgi alanına dahil edilmektedir. Buradan hareketle bir nesnenin veya ötesinde bir bireyin güncel durumlarına bakarak geçmişi ve potansiyel geleceği hakkında yetersiz bilgimizin yanında varsayımlarımızı kullanırız. Bir örnekle evimizdeki bir masanın geçmişte bir ağaçtan geldiğini, o ağacın bir tortudan oluştuğunu biliriz ancak nesiller boyunca bu nesnenin, masanın hangi aşamalardan geçtiğini varsayılmayabiliriz (Spencer, 1946: 247-253). Spencer'ın bahsettiği bilinmez olan (din) ile bilinebilir olan (bilim) arasındaki çatışma en eski ve en derin olanıdır. İşlevsel bir bakış açısıyla dinin dünyayı açıklamaktaki rolü ile bilimin öğretilerini birleştiren bir anlayış tarzı benimseyerek varlığı bir bütün olarak ele almaya çalışmaktadır (Tilci, 2022: 81). Algılanamayan bir durumdan algılanabilir duruma ve tekrar algılanamayan duruma geçişin sebebi ise değişimdir. Evrimi anlamamız için maddenin bu değişimini kavramamız gerekmektedir. Söz konusu bu değişimin seyrini belirleyen madde ve hareketin yeniden dağılımıdır ki bu, evrensel bir yasadır. Elbette bildiğimiz ilk gerçek maddenin yok edilemez olduğu, ikincisi sürekliliğidir. (Spencer, 1946: 269). Maddenin yok edilemez oluşu onun nicelik olarak kuvvetinden yani enerjisinden kaynaklanmaktadır ve bu onun gücüdür. Maddenin evrimini anlamak için içsel devinimi, dışsal etkileri ve bu ikisinin uyumu incelenmelidir. Bir yapı ya da sistemin kendi içindeki dinamik süreçlerini ifade eden içsel devinim, çevresel koşullara ve dışsal faktörlere uyumu özetleyen dışsal etkiler evrimin temel unsurlarıdır. İçsel ve dışsal faktörler arasındaki etkileşim ise sistemin karmaşıklığını artırır ve evrimin yönünü belirler. Evrim, bu dengenin ve uyumun bir ürünüdür ve bu süreç hem organik hem de inorganik sistemler için geçerlidir (Spencer, 1946: 265-278). Spencer'ın bu ifadelerinden anlaşılacağı üzere onun felsefesi bütüncül bir yaklaşımla metafiziksel materyalizme değil, agnostik pozitivizme uygundur. Ona göre evrendeki tüm fenomenler evrim yasasına tabidir ve bu süreç maddenin ve kuvvetinin sürekli değişimiyle açıklanabilir. Ancak bu değişimin arkasında üstün güç olarak neyin olduğunu açıklayamayız, algılayamayız. Fitzgerald (1987), onun felsefesinin tutarlı bir metafizik yapıdan yoksun olduğunu ve genellikle bu sebeple eleştirildiğini öne sürmüştür. Spencer'ın bilimsel bilgiyi felsefi sistemine entegre etme çabaları da bazı noktalarda yetersiz bulunmuş, bu da sistemi içinde içsel tutarlılık eksikliğine yol açmıştır. Ayrıca, evrim teorisini toplumsal ve ahlaki gelişime aşırı derecede genelleyerek uygulaması, bazı yazarlar tarafından Darwinizmin yanlış bir yorumu olarak değerlendirilmiştir (Perrin, 1976; Tort, 2007; Rosas, 2009; Stewart-Williams, 2017).

Spencer'a göre evrim sadece biyolojik organizmaların değişimi olarak değil, hayatın her alanında geçerli olan evrensel bir süreçtir. Sosyal, kültürel, ahlaki, ekonomik ve hatta kozmolojik süreçleri de kapsayan geniş bir kavramdır (Spencer, 1946: 17). Ona göre, toplum ve topluma ait tüm kurumlar doğayla özdeş şekilde değişim ve gelişim yaşamaktadır. Toplumsal yapılar, basit ve

homojen formlardan daha karmaşık ve heterojen yapılar yönünde tekdüze bir evrim süreci izlemektedir. Bu süreç, maddenin geçmiş ve gelecekteki durumlarını gözlemleyerek evrimsel gelişimini anlayabileceğimiz gibi, toplumların ilkel veya barbar aşamalarından Avrupalı toplumların daha gelişmiş formlarına dönüşümünü gözlemleyerek de anlaşılabilir. Evrimci düşüncelerini çoğunlukla Lamarck etkisiyle oluşturan Spencer'ın bu perspektifi, toplumsal evrimin lineer ve aşamalı bir ilerleme şeklinde gerçekleştiğini öne sürmektedir (Tilci, 2022: 85).

Spencer doğal seçilimin "en uygun olanın hayatta kalması" (Survival of the Fittest) durumundan başka bir şey olmadığını ifade etmiştir ve Darwin bunu bir sonraki eserinde kullanmıştır. Darwin yaşamın evrimleşmesi kavramına yönelirken Spencer, Darwin'in görüşünü genelleyebileceğini düşünmüştür. Evrim düşüncesini *Köken*'den önce tartışması ve sonrasında sosyal elemeye yönelik radikal görüşlerini değerlendiren birtakım tarihçiler Sosyal Darwinizm kavramı yerine Sosyal Spencerizm kavramının daha uygun olacağını ileri sürmüşlerdir (Degler, 1991: 11). Nitekim Radick (2019), "Darwinizm bilimdir; Sosyal Darwinizm ise, Darwinizmin bir tür uygulaması gibi görünen sahte bir bilimdir" diyerek, Darwin'in çalışmalarından ayırmaktadır. Yine de Sosyal Darwinizm ile ismi özdeşleşmiş olan Spencer'e göre, doğadaki var olma mücadelesinde uyum yeteneği en yüksek olan hayatta kalabilecek ve bu rekabet toplumları da etkileyecektir. Uygun olmak demek varoluş mücadelesinde üstünlük sağlayan veya hayatta kalma ihtimalini artıran bazı özelliklere sahip olmak demektir (Alpyağıl, 2013: 20; Mayr, 2017: 154). Burada temel dayanak biyolojik varlıklar ve toplumların evrimsel gelişim süreçleri arasında belirgin benzerlikler bulunmasıdır: Her iki yapı da büyür, farklılaşır ve işlevlerinde uzmanlaşma gösterir. Ayrıca hem organizmalar hem de toplumlar, içinde bulundukları çevresel koşullara uyum sağlama becerisi geliştirir. Tıpkı organizmalarda olduğu gibi, toplumlarda da bir tür yönetim mekanizması, örneğin beyin gibi, evrimleşerek daha karmaşık ve etkili bir hale gelir (Tilci, 2022: 103). Uyarlanma genelleşmiş kişilerarası rekabet içinde, hayatta kalma kuralıdır, yani yeterli uyarlanmayanlar kesinlikle eleneceklerdir. Bu çerçevede Spencer zayıfların desteklenmesine yönelik her türlü yasaya karşı çıkmıştır. Yaşam mücadelesinde daha az güçlülerin elenmesini belirten evrimin yönlendirici ilkesi doğal seçilim, insanlar içerisinde bir biçimi seçecektir. Bu yaşam biçimi uygarlığa doğru ilerlemesi ahlak ve güçlü kurumlara bağlı işleyişler eliyle seçici davranışları daha fazla eleme eğilimi gösterecektir. Yani doğal seçilim, kendisiyle zıtlaşan uygarlığı zaman içerisinde ayıklayacaktır (Tort, 2007: 72-75).

Spencer insan ve doğa düzenine müdahale edilmediği müddetçe insan mükemmelliğinin kaçınılmaz olduğunu ifade etmiştir. Devletin doğa kanununa uymayarak zayıf ve güçsüzleri desteklemeye devam etmesi toplumu da zayıflatacaktır. Bu nedenle insani ve toplumsal mükemmeliyetçiliğe erişebilme açısından devlet zayıfları desteklemeyerek en güçlülerin yaşamını garantiye almalıdır (Schultz ve Schultz, 2019: 247). İhtiyaçlı insanlara yapılan sosyal desteğe karşı

olan Spencer, Malthus'un nüfus teorisi kapsamında yoksulluğun doğal bir süreç olduğunu ifade etmiştir. Mücadele kapsamında insanların kendi yeteneklerine göre toplumda kendilerine uygun yer bulabileceklerini ve bu şekilde sosyal yasaların işleyeceğini belirtmiştir (Bozkurt, 2017: 329). Doğadaki canlılar dünyada nasıl yalnız bırakıldıysa insanların da kendilerini ve kendi toplumlarını şekillendirme açısından kendi hallerine bırakılması gerektiğini öne sürmüştür. Burada devlet müdahalesi ve sosyal refahın istenmeme nedeni sadece doğanın işleyişine aykırı olmasından değildir, doğanın kendi işleyişinin zaten ilerlemeyi getirmesidir. Sonuçta Spencer zayıfların zamanla ortadan kaybolmasını toplumun kendini temizlemesi olarak tanımlamaktadır ve bu kendi içerisinde iyi bir şeydir. Onun ahlak felsefesi, bireylerin özgürlüğünü ve bireysel çıkarlarını ön plana çıkaran bir anlayışa dayanır. Bireyler başkalarının özgürlüklerini ihlal etmedikleri sürece, özgürce hareket etme hakkına sahiptirler. Bu özgürlük, sadece bireysel gelişimi teşvik etmekle kalmayıp, aynı zamanda toplumsal uyum ve ilerlemeyi de destekleyen bir mekanizmadır. Nitekim evrimsel süreç, çevresine en iyi uyum sağlayan bireylerin doğal seçilim yoluyla hayatta kalması ve bu bireylerin ideal insan tipine en yakın özellikleri taşıması nedeniyle düzenli ve hedef odaklı bir ilerleme sergilemektedir (Yaşa, 2018: 600).

Spencer, sosyolojik evrim çalışmalarında karşılaştırmalı tarihsel yöntemi kullanarak, toplumların farklı tarihsel aşamalarını incelemiştir. Toplumu bir organizma gibi görerek zaman içindeki evrimsel gelişimini ve değişimini anlamak için farklı dönemlerdeki toplumsal yapıları karşılaştırmıştır. Çünkü toplum, tıpkı canlı organizmalar gibi zamanla büyüyüp gelişerek daha karmaşık ve farklılaşmış yapılara evrilir. Örneğin insan beyninin gelişim süreci gibi, toplumun yönetim mekanizmaları da zamanla ilerler, çünkü her ikisi de zorlu bir varoluş mücadelesi içinde çevreye uyum sağlamayı ve adapte olmayı öğrenir. Şekil 2'de bahsedildiği gibi Spencer, toplumsal yapıları birleşim derecelerine göre ayırmaktadır. Basit toplumlar başka bir varlıkla ilgisi olmayan, homojen bir yapıya sahiptir ve farklılaşma azdır. Genellikle barış veya savaş sonucunda basit toplumların birleşiminden oluşan birleşik toplumlar, farklılaşmanın artışıyla egemen bir otoriteye sahiptir. Üçlü bileşik toplumlar ise en karmaşık aşamayı temsil eder. Bu toplumlarda hukuk kuralları, ekonomik ve dinsel yapılar gelişmiş, karmaşık bir iş bölümü ve farklılaşma meydana gelmiştir. Bu bağlamda toplumsal yapıların ve sosyal duyguların oluşumunda yani Spencer'in toplum perspektifinde Malthuscu etki belirginleşir. Toplumun esas kökeni, nüfus yoğunluğunun bireyleri birlikte yaşamaya mecbur bırakmasıdır. Bu demografik baskı, bireylerin ortak yaşam biçimleri oluşturarak toplumsal örgütlenmeleri ve sosyal bağlılıklarını güçlendirmelerine yol açmıştır. Bu bakış açısından toplum, parçaların bütünle entegrasyonudur (Yaşa, 2018: 598; Tilci, 2022: 102-109).

Tablo 1: Spencer Toplumsal Evrimin Evreleri

Tem Boyutları	Başsız Basit Toplumlar	Birleşik Toplumlar	Üçlü Birleşik Toplumlar
Düzenleyici Sistem	Özel problemlere tepkiler sonucunda ortaya çıkan geçici liderler	Üst şefler ve yerel şefleri içeren şefler hiyerarşisi	Modern siyasal devlet
Ekonomik Yapı	Avcı-toplayıcı	Tarımsal: genel ve yerel iş bölümü	Sınai kapitalizm
Dinsel Yapı	Bireyleşmiş dinsel tapınma	Yerleşik dinsel düzenlemeler	Ayrı kilise yapıları içinde dinsel çeşitlilikler
Aile Yapısı	Basit: cinsiyete dayalı iş bölümü	Büyük, kompleks: cinsiyete, yaşa ve siyasal güce dayalı ayrışmalar	Küçük, basit: cinsiyete dayalı iş bölümünün azalması
Sanatsal-Edebi Formlar	Sınırlı düzeyde sanat: edebiyat gelişmemiş	Sanatçılar	Birçok sanatsal, edebi uzman, bilim insanları
Hukuk ve Adalet	İnformel davranış kuralları	Siyasal seçkinler ve üyeler tarafından uygulanan informel kurallar	Gelişmiş hukuk kuralları: medeni hukuk ve ceza hukuk
Topluluk Yapısı	Göçebe ailelerden oluşan küçük sürü toplulukları	Köy: kalıcı yerleşimler	Kentler, kasabalar ve küçük köyler
Tabakalaşma	Yok	Beş veya altı açık statü	Sosyal sınıflar, daha az katı ayrımlar

Kaynak: Turner, vd., 2010: 102

Spencer'ın anlayışı, özellikle Victoria döneminin şartlarına uyum sağladığından popülerlik kazandı. Çünkü bu dönem, güçlü devletlerin zayıf olanları sömürgeleştirdiği ve genişleyen endüstriyel ekonomiyle varlıklı sınıfların yoksulları sömürdüğü bir emperyalist politika dönemiydi. Spencer'ın toplumsal evrim teorileri, bu tür politikaların meşrulaştırılması ve haklı gösterilmesi için kullanıldı. Virginia Woolf'un babası dönemin önemli yazarlarından Leslie Stephen, yardımın erdem olmadığını, dilenciliği ve yozlaşmayı artırdığını ifade ederek yozlaşmış sınıfı besleyen tüm iyiliklerin ahlak dışı olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca bu yaklaşımlar Sosyal Darwinizm bağlamında, toplumsal hiyerarşilerin doğal ve kaçınılmaz olduğunu savunan ideolojilere zemin hazırlamıştır (Price, 2010: 93). Nitekim Darwin'in kuzeni Francis Galton, türlerin kalitesinin düşmesine ilişkin endişeleri doğrultusunda modern öjeninin, yani soy ıslahının kurucusu olarak öne çıkmıştır. Galton'un temel kaygısı, modern toplumda doğal seçilim sürecinde elenmesi gereken zayıf bireylerin hayatta kalmaları ve daha zeki, bilinçli insanlardan daha fazla üremeleriydi. Bu durumun kontrol altına alınmadığı takdirde, türün bozulacağı ve uygarlığın çöküşe sürükleneceği görüşünü savunmuştur. Yirminci yüzyılın başlarında bazı ülkelerin siyasetinde etkili olan soy ıslahı politikalarının en belirgini, Almanya'da Hitler tarafından uygulanmıştır. Galton'un öjenik düşünceleri ayrıca birçok sosyal politika ve biyopolitika alanında etkili olmuş ve tartışmalara neden olmuştur (Henry, 2016: 375; Stewart-Williams, 2017: 265). Galton, kalıtımsal farklılıkların

toplumsal düzenin şekillenmesindeki rolünü ilk olarak "Hereditary Genius" (1869) adlı eserinde dile getirmiştir. Ancak "öjeni" kavramını 1883 yılında (Darwin'in ölümünden sonra) sistematik biçimde tanımlayarak bilimsel ve toplumsal bir program önerisine dönüştürmüştür. Bu gecikmenin önemli nedenlerinden biri, Darwin'in hayatta olduğu sürece öjeniye mesafeli yaklaşması ve böylesi normatif bir yönelime karşı çıkmasıdır. Darwin, insan çeşitliliğini doğanın işleyişine içkin biyolojik bir olgu olarak görürken, toplumsal düzenin bu çeşitlilik üzerinden "ıslah" edilmesine yönelik her türlü müdahaleye ihtiyatla yaklaşmıştır. Dolayısıyla Galton'un öjeni düşüncesi, Darwin'in gözleme ve deneye dayalı açıklayıcı yaklaşımından ayrılarak, Darwin'in ölümünden sonra dönemin pozitivist bilim anlayışı ve toplumsal ilerleme idealleriyle birleşerek normatif bir toplumsal mühendislik projesine evrilmiştir.

1.3. Darwinizmin Kaynakları ve İlkeleri

Darwin'in evrim teorisi, tek bir keşiften değil farklı kaynakların ve düşünürlerin sentezinden doğmuştur. Lamarck'ın ve büyükbabasının türlerin değişebilirliği fikri, Humboldt'un doğa gözlemleri ve ekosistemler arası bağımlılık vurgusu, J. Herschel'in titiz gözlem ve metodolojiye verdiği önem ve Sedgwick ve Henslow'un doğa tarihi yorumları onun düşünce zeminini genişletmiştir. Beagle gezisi yolculuğunda topladığı fosiller, coğrafi dağılım verileri ve Lyell ile Malthus'un düşünceleri ise onu teorisine götüren son adımlar olmuştur. Bu başlık altında bu kaynakların her birinin Darwin'in teorisine katkısı tartışıldıktan sonra teorinin kilometre taşı olan varoluş mücadelesi ve doğal seçilim ele alınmıştır.

1.3.1. Charles Robert Darwin'in Düşünsel Yolculuğu

Charles Robert Darwin, İngiltere'nin Shrewsbury kasabasında 12 Şubat 1809'da doğmuştur ve 18 Nisan 1882 tarihinde Down kentinde vefat etmiştir. Doktor olan babası ve ünlü bir sanayicinin kızı olan annesi sayesinde saygın bir ailede yetiştirilen Darwin, ailenin beşinci çocuğudur. Hem dedesi hem de babası deist olduğundan aile içinde dini inançlar konusunda katı bir tutum olmayışıyla bilimselliğin ön planda olduğu bir aileydi. Çocukluk yıllarında İngiliz kültüründe yaşanan köklü değişikliklere şahit olmuş ve sekiz yaşında annesini kaybetmiştir. Onun doğaya duyduğu erken ilgi sebebiyle çocukluk yılları bitki ve küçük böceklerle ilgilenerek geçmiştir. Semender avlamaktan ve böcek toplamaktan hoşlanan Darwin'in ilk ve salt jeolojik hevesi, çakıl ve minerallerden yaptığı koleksiyondur (Darwin, 2018: 11).

Çevresindekiler tarafından sıradan bir zekanın altında olduğu düşünülen Darwin, Edinburgh Üniversitesi'nde tıp fakültesine başlamış ancak bu alanda ilgisi olmadığından eğitimini

tamamlayamamıştır. Bu dönemde düşüncesinin gelişimine katkıda bulunan ilk kişi olarak tanımladığı arkadaşı Dr. Grant, onu Lamarck ile tanıştıran kişi olmuştur. Ayrıca onun danışmanlığıyla deniz omurgasızlarının anatomisini, mikroskobun bilimsel bir araç olarak kullanılmasını ve diseksiyonu öğrenmiştir. Bu katkılarla ilk makalesini deniz zoolojisi hakkında 1827 yılında yayınlamıştır (Darwin, 2018: 46-47). Babasının isteği üzerine Cambridge Üniversitesi'nde Din Bilimleri okumaya karar vermiş ve buradan 1831 yılında mezun olmuştur. Buradaki eğitimi sırasında doğada ahlaki ve dinsel normlar bulmaya odaklanan doğal teolog William Paley'in çalışmalarını incelemiş ve etkilenmiştir. Paley, doğadaki canlıların çeşitliliğini ve işlevselliğini veya amaçlılığını, tasarım argümanı üzerinden açıklamıştır. Paley'in "saatçi analojisi" canlı organizmaların karmaşıklığı ve fonksiyonelliğinin, bir saatin bir saatçiye ihtiyaç duymasında olduğu gibi, bilinçli bir tasarımın varlığını gösterdiğini savunuyordu. Darwin'in ondan etkilendiği tema, canlıların çeşitliliğini (teolojik nedene bağlansa dahi) akıl yürütmesiyle açıklamasıdır (Gliboff, 2008: 88; Picq, 2023: 37). Ayrıca eğitiminin parçası olarak okuduğu ve "Hiçbir kitap beni bu kadar etkilemedi" notunu düştüğü eserler Humboldt'un *Kişisel Anlatı* (Personal Narrative) eseri ve J. Herschel'in *Doğa Felsefesinin İncelenmesine Giriş* (Introduction to the Study of Natural Philosophy) eserleridir. (Darwin, 2018: 65). Humboldt'un üslubu, ekosistemler içerisinde karşılıklı bağımlılıklara yaptığı vurgu, bitkilerin farklı coğrafi alanlara dağılmasını incelemesi ve dengeli yaklaşımı Darwin'in düşünsel yolculuğunu etkilemiştir. Herschel'in titiz gözlem ve doğanın disiplinli bir şekilde araştırılmasına olan vurgusu ise Darwin'in kendi çalışmalarında takip ettiği metodolojik çerçeveyi hazırlamıştır (Daum, 2011: 577; Pence, 2018: 14). Darwin'in tümevarım verilerini analojik akıl yürütmeyle varsayımlara dayandırması ve buna spekülatif bir örnekle başlaması, Herschel'in etkisinin sonucudur. Daha açık ifade etmek gerekirse Herschel'in yaklaşımına göre, bilimsel bilgiye ulaşmak için ilk olarak veriler gözlem ve deneyle kaydedilmelidir. Daha sonra veriler, benzer örnekler üzerinden analojik akıl yürütülerek tutarlı ve sistematik tek bir teori altında birleştirilir. Birbirine benzer iki olgudan birinin açıklaması, diğerine de tümevarımsal yöntemle uygulanabilir. Ancak teori oluşturduktan sonra doğruluğu test edilmelidir, varsa karşıt görüşlerle tartışılmalıdır. Darwin sıralamayı takip ederek kaydettiği veriler üzerinden yapay seçilimle başlamış, doğal seçilimle analojik bağ kurduktan sonra kanıtlarıyla teorisini sunmuştur. Yapay ve doğal seçilim arasında tümevarımsal yöntemle varsayımlara ilerlemiş ve son olarak doğruluğunu tartışmıştır (Daum, 2011: 577; Pence, 2018: 14).

Darwin, Cambridge Üniversitesi'ndeki eğitimi sırasında botanik profesörü John Stevens Henslow'un sadık bir takipçisi olmuştur. Henslow, Darwin'in bilimsel düşünme yeteneğini geliştirerek doğa bilimleri alanında rehberlik etmiş ve bilimsel araştırmalara teşvik etmiştir. Onun sayesinde Prof. Adam Sedgwick ile tanışmış ve ondan jeolojik yapının temellerini öğrenmiştir. Darwin bu süre zarfında Sedwick ve Henslow'un teistik doğa yorumlarını özümsemiş, bununla birlikte doğa tarihi, afet jeolojisi ve tarihsel değişimin ilerici doğası hakkındaki bilgisi derinleşmiştir (Gliboff, 2008: 88; Berra, 2011: 11-26). Yine Henslow, 1831 yılında HMS Beagle

isimli gemiyle beş yıl sürecek bir dünya seyahatine doğa bilimci olarak katılmasına vesile olmuştur. Darwin'in hayatımın belirleyicisi olarak bahsettiği bu yolculuk kapsamında Cape Verde'yi, Atlantik adalarını, Güney Amerika'nın doğu ve batı kıyılarını, Galapagos Adalarını, Maldivler'i, St Helena, Brezilya ve Ascension Adalarını incelemiştir (Tort, 2007,12-17; Darwin, 2018: 75). Bu inceleme ve araştırmayı yaparken bitkileri ve hayvanları Humboldt'un, kayaları ise Lyell'in gözleriyle görmüştür (Wulf, 2016: 27).

Yolculuk esnasında Charles Lyell'in *Jeolojinin İlkeleri* (Principles of Geology) eserini dikkatle incelemiş ve buradan "uniformitarianizm" (Tekbiçimcilik) yaklaşımını öğrenmiştir. Bu yaklaşımın temelinde Tekbiçimcilik, jeolojik ve doğal olayların zaman içinde istikrarlı ve öngörülebilir bir şekilde gerçekleştiğini öne sürerek ilerleme paradigmasının temel aldığı bir ön kabul olmuştur. Şöyle ki bu yaklaşıma göre değişim, tekdüze ve sürekli işleyen güçlerin ve süreçlerin bir sonucu olarak meydana gelmektedir ve Darwin bu yaklaşımı sıklıkla kullanmıştır (Kabakçı, 2018: 414). İlaveten, Darwin'e ilham veren kişilerden biri olmasına rağmen Lyell, fosil kayıtlarında karmaşık mekanizmaların varlığına dair kanıt bulunmadığını ileri sürerek evrim teorisini reddetmiştir (Bartholomew, 1973: 272). Ancak Darwin'i bu gezide etkileyen asıl unsur titizlikle yürüttüğü gözlemleri ve detaylı incelemeleridir. Daha güçlü olan bir kısım türden sonra gelen daha cılız türlerin varlığı, izole adalarda tükenmeden daha ziyade bir değişim veya türemenin var olması, yeni türlerin oluşumu ve türlerin zaman içinde nasıl değiştiğine dair fosil bulguları düşüncelerini geliştirmede kritik bir rol oynamıştır (Ünalan, 1997: 28-31). Bu gözlemler ile biyolojik çeşitliliği, jeolojik oluşumları, doğa tarihini ve yerli kavimlerin sosyal yapılarını incelemesi genel taslak olarak evrim teorisini ve bilimsel düşüncesini şekillendirmiştir. Nitekim bu bulguları ve düşüncelerini 1839'da *Beagle Yolculuğu* (The Voyage of Beagle) ve 1846'da *Güney Amerika Üzerine Jeolojik Gözlemler* (Geological Observations on South America) isimli eserleriyle yayınlamıştır. Zamanla organizmaların sonsuz değişken olduğu fikrini savunmaya başlamış ve türlerin sözde sınırlarının veya engellerinin temelsiz bir inanç olduğu sonucuna varmıştır. Daha açık ifadeyle, çalışmaları sırasında yaşamın evrimleştiği düşüncesini kabul etmeye başladığı söylenebilir (Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2023).

Lyell gibi Darwin'i etkileyen önemli bilim insanlarından biri de James Hutton (1726-1797)'dur. Hutton, gökbiliminde elde edilen fikirleri yer biliminde özellikle Nuh tufanı kapsamında incelemiştir. Jeolojinin babası olarak bilinen James Hutton, dünyanın yaşını ve jeolojik süreçlerin uzun zaman dilimlerinde nasıl işlediğini çalıştığı *Dünya'nın Teorisi* (Theory of the Earth) eserini 1788'de yayınlamıştır. Buna göre yerkabuğunda dinamik kuvvetler sonucu oluşan gerilme, basınç ve kesme kuvvetlerinin etkisi sonucu okyanuslardaki kara parçalarının yeryüzüne çıkarak yeni kıtalar oluşturduğu ve yeryüzündeki kara parçalarının de çeşitli hava olayları doğrultusunda ufalanıp parçalandığını ileri sürmüştür. Jeolojik süreçlerin yavaş ve sürekli bir şekilde

gerçekleştiğini savunarak, bu süreçlerin zaman içinde dünyanın yüzeyini nasıl etkilediğini açıklamıştır. (Eroğlu, 2013: 64-65).

Darwin daha sonra canlı formların zaman içinde nasıl değiştiğini açıklamaya çalıştı. Esasen büyükbabası Erasmus Darwin ve Lamarck tarafından öne sürülen evrimsel düşüncelere aşina olduğundan bu süre zarfında kendine özgü spesifik bir kuramlaştırma çabasına başlamıştı. Büyükbabası Erasmus Darwin Aydınlanma fikirlerini savunan felsefeci, hekim, mucit, doğa bilimci ve şairdi. *Botanik Bahçe*, *Zoonomia* ve *Doğanın Tapınağı ya da Toplumun Kökeni* (The Temple of Nature or the Origin of Society*)* adlı eserleri yayınlamıştır (Tort, 2007: 9). Erasmus Darwin, yaşadığı döneme nazaran Tanrı'nın varlığı ve insan doğasının kökenlerine yönelik daha özgür ve cesaretli düşünceleri savunmuştur. Özellikle de dünya tarihi üzerine çeşitli eserler yazmıştır. Yazılarında, gelişimi ilk canlılardan itibaren evrimsel spekülasyonlarla anlatan görüşleri savunmuştur (Stanford Encyclopedia of Philosophy). Özellikle *Doğa Tapınağı veya Toplumun Kökeni* ve *Zoonomia* eserlerinde ilahi müdahaleyi reddederek doğa yasalarından bahsetmesi ve üreme rekabeti ile içgüdüsünden bahsetmesi, torunuyla düşünce ilişkisini sergilemektedir. O kadar ki organik yaşam hakkında bilgisizliğimizden dolayı hayvanların en küçük mikroskobik canlılardan yavaş yavaş şimdiki mükemmelliğe ulaştığını varsaymanın cüretkâr mı karşılanacağını sorgulamaktadır. Çünkü hayvanlarda gözlemlediğimiz değişimleri uzun zaman içinde yani dünyanın varoluşundan hesaplamaya çalışırsak karşımıza tüm sıcakkanlı hayvanların yüce birinci neden olarak tek bir canlıdan türediği ortaya çıkmaktadır. Torunuyla bu düşünce benzerliği aile mirası olarak değerlendirebileceği gibi basit gözleme ve materyalizmin temellerine dayalı bir anlayışı sergilemektedir. Ayrıca Erasmus Darwin bütün hayvanların yaşamlarında arzu ve nefrete bağlı olarak dönüşümler geçirdiğini ve bu edinilmiş özelliklerin kalıtımla torunlarına aktarıldığını ifade etmiştir. İrade gibi soyut bir kavramı arzu ve nefrete, arzu ve nefreti de belirli bir miktardaki izlenime indirgemiştir. Üslup olarak torunuyla benzerlik gösterse dahi ayrıldığı temel nokta ilk canlının çamur içinde yaşayan küçük bir canlıdan evrildiğini düşünmüştür (https://knarf.english.upenn.edu/Darwin/templetp.html, Ek notlar bölümü). Entelektüel bağlara rağmen Darwin hem otobiyografisinde hem de kamuoyunda büyükbabasının fikirlerinden etkilendiğini açıkça reddetmiştir. Onun hakkında babamın babası diyerek arasına mesafe koymuş ve "gerçek filozof ruhuna sahip" bir şair olarak nitelendirmiştir. Eserlerini çocukken okuduğunda hayranlık duyduğunu fakat verilen gerçeklerden çok kıyaslara dayandığından hayal kırıklığına uğradığını belirtmiştir. Büyükbabasının kötü ünü ve teorisini eşsiz kılma isteğiyle bu reddediş bazı çalışmalar tarafından stratejik bir hamle olarak yorumlanmaktadır. Amacı Erasmus'tan uzaklaşarak, çalışmalarını gözden düşmüş teorilerle ilişkilendiren bir aile mirası yerine, bilime yeni bir katkı olarak sunmak olarak değerlendirilmiştir (Darwin, 2018: 31-47; Ateş, 2009: 26; Harris, 2016: 14; Fara, 2016: 2).

Darwin yaşamını ikiye bölen Beagle gezisinden önce Tanrı'ya inandığını ancak geziden sonra yani yaşamının ikinci yarısında, şüpheciliğin veya akılcılığın hâkim olduğunu ifade etmiştir. İnsanlık tarihini ise, bir şekilde monadlardan maymunlara doğru ilerlemeye zorlanan bir dizi bağımsız soy olarak düşünmemiştir. Bunun yerine tüm yaşamı, dallanan ve yeniden dallanan tek bir soy ağacı olarak görmüştür ve böylece farklı canlı türleri arasındaki benzerliklerin ortak atalarından olmasını düşünmüştür. Bu dönemde teorisiyle ilgili düşüncesi şöyleydi: Lyell'in jeolojide takip ettiği yaklaşım örnek alınarak, hayvanların-bitkilerin evcilleştirilmesi ve doğal çeşitliliklerinin ilişkilendirilmesiyle ilgili tüm kanıtlar toplanarak konunun tamamından ziyade bir kısmı anlaşılabilirdi. Çünkü insanın evcilleştirmeyle faydalı hayvan-bitki ırkları oluşturmasının kilit noktası, seçilimdi. Bunun doğada nasıl olduğunu anlaması Thomas Malthus'un *Nüfus İlkesi Üzerine Deneme* (Essay on the Principle of Population) eseriyle gerçekleşti (Darwin, 2018: 115-121).

Janet Browne'ın yazdığı gibi, Darwin "Bireysel varyasyon, ortalamalar ve şansla ilgili araştırma satırlarını açıkça takip ediyor ve aynı zamanda insan nüfusu istatistikleri hakkında bilgi arıyordu" (Browne, 1995: 385). Malthus eserinde doğal kaynakların sınırlı olduğunu ve nüfusun kontrolsüz bir şekilde arttığını ileri sürerek insan popülasyonları arasındaki dengeyi açıklamaya çalışmıştır. Başka bir ifadeyle, gıda üretimi aritmetik artarken nüfus artışı geometrik artmakta yani üstel büyüme göstermektedir. Dengenin sağlanması açlık, savaş, hastalık gibi doğal sınırlamalar ile gerçekleşmektedir ve bu etki toplumun en zayıf halkası olan yoksulların, zayıfların üzerinde daha fazladır. Malthus'un kısmen kanıtlara kısmen varsayımlara dayanan bu teorisinin başarılı olma sebebi, sanayileşen Viktorya İngiltere'sinin toplumsal durumunu, zihniyetini, klasik ekonomi okullarını ve dahası kapitalist sistemi yansıtmasından kaynaklanmaktadır (Seidl ve Tisdell, 1998: 4). Bu argümanın odak noktası olan ve kaynakların kısıtlı olmasıyla ilişkilendirilen rekabet, Darwin'e ilham vermiştir. Edimsel olarak hayatta kalanlardan çok daha fazla sayıca yavru üretiliyordu. Çok sayıda canlının dünyaya gelmesi, bu canlıların çoğunun üreme yaşına ulaşmadan önce yok olmasını gerektirmektedir. Aksi takdirde, her tür birkaç yüz nesil içinde dünyayı dolduracak kadar çoğalma yaşanırdı. Buna karşılık, popülasyonlar genellikle yıldan yıla sabit kalmaktadır. Bu durumun gerçekleşebilmesi, çoğu yavrunun (örneğin, polen, tohum ve yumurtalar) üremek için yeterince uzun süre hayatta kalamamasıyla açıklanmaktadır (Berra, 2011: 92).

Darwin, evrim teorisini geliştirmek ve doğrulamak için uzun yıllar boyunca yazışmalar yaptı, bilim cemiyeti toplantılarına katıldı, hayvanlar ve bitkilerle üreme deneyleri yaptı ve geniş çapta okudu. 1842'de teorisini özetleyen bir makale hazırladığında teorisinin üzerinde çalışmaya devam ediyordu. Zihnindeki sorun; aynı kökenden gelen canlıların, doğal seçilime maruz kaldıkça karakter açısından da farklılık gösterme yatkınlığıydı. Çözümü üstün ve yaygın olan tüm formların, değişime uğramış olan yavrularının doğada ki büyük çeşitliliğe uyarlanma yatkınlığında buldu

(Darwin, 2018: 120). Yine bu yıllarda kızı Annie'nin verem nedeniyle yaşadığı zorlu mücadele ve ölümü, onun üzerinde derin bir duygusal etki bıraktı. Kızının yaşam mücadelesini "Bütün doğa savaşta" olarak yorumlayarak bütün canlıların yaşamının bir döneminde (genellikle erken döneminde) kaçınılmaz olarak mücadeleye gireceğini düşünmesiyle teorisini tamamlandı (Brockman, 2007: 129).

Teorisini 1859 yılında *Doğal Seçilim Yoluyla Türlerin Kökeni ya da Hayat Mücadelesinde Kayırılmış Irkların Korunması* (On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life) ismiyle yayınlamak istese de *Türlerin Kökeni* (On the Origin of Species) olarak kısalttı. Geniş yankı uyandıran bu yayın, tarihin ilk zamanlarından beri var olan insanın varlık sorunsalına farklı bir perspektif getirmeyi başarmasıyla tanınmıştır. Belirtmek gerekir ki bu başarının arkasında Darwin'in yirmi yılını alan disiplinli bir çalışmanın ötesinde farklı etkenlerde mevcuttur. Doğan (2012), bu etkenleri söyle sıralamaktadır: Birincisi teoloji-bilim çatışmasında bilimin galip gelerek tek rehber kabul edilmesi, ikincisi ilerlemenin dönemdeki en ciddi sorunsala bir çözüm oluşturması ve üçüncüsü toplumsal yaşamın içinde bulunduğu durumu yansıtan bir açıklama tarzına sahip olmasıdır. 19. yüzyılda bilim, öylesine prestijli bir konumdaydı ki sıradan insanların bile dikkatini çekmekteydi. Bu dönemde bilimin ve ötesinde kavramların popülerleştirilmesi, yayınlar aracılığıyla bilimsel bilginin geniş kitlelere ulaşması ve yoğun bilimsel tartışmalar yaşanmıştır. 19.yüzyılın fikir iklimi, kültürel ve entelektüel ortamı teorinin kabul görmesi ve popülerleştirilmesine uygundur. 18. yüzyılda yayınlansaydı yalnızca birkaç düşünürün dikkatini çekerdi; 20. yüzyılda ise diğer eserler arasında kaybolabilirdi. Teori dönemin Viktorya İngiltere'sinin rekabetçi değerlerini yansıtmakla beraber popülerleştirilişlerin üst noktasıdır. Bu bağlamda eserin geniş çevrelerce tanınıp tartışılmasının başat unsuru, zamanlamadır. (Kelly, 1947: 5).

Darwin, 1868'de *Evcilleştirme Altında Hayvan ve Bitkilerin Çeşitliliği* (The Variation of Animals and Plants Under Domestication) eserini yazmıştır. Eserde doğal seçilimin etkilediği varyasyonların nasıl ortaya çıktığını açıklamak için "Pangenesis" adını verdiği bir hipotez geliştirmiştir. Hücrelerin bölünerek çoğaldığını ve aynı yapıyı koruduğunu fark eden Darwin organizmanın her bir parçasının, "gemmül" adı verilen mikroskobik parçacıklar ürettiğini öne sürer. Bu gemmüllerin, üreme hücrelerine taşındığı ve dolayısıyla bir sonraki nesle aktarıldığı varsayılır. Darwin'e göre bu süreç, organizmanın yaşamı boyunca kazandığı değişikliklerin ve modifikasyonların, gelecek nesillere aktarılmasına olanak tanır. Ancak bu hipotezi önce Francis Galton deneyiyle, daha sonra Mendel yasalarıyla yanlışlanmıştır (Liu, 2008: 141-144).

Köken'de dini çekincelerden dolayı doğal seçilime insanı dahil etmeyen Darwin, eserin başarısı ve doğa bilimcilerin türlerin evrimini tamamen kabul etmesi karşısında insan hakkında yeni bir eser olarak hazırlamıştır. 1871'de *İnsanın Türeyişi ve Cinsiyetin Seçilimi* (The Descent of Man and Selection in Relation to Sex) adlı eserini yayımladı. Darwin, bu eserinde insanın biyolojik kökenlerini ve diğer türlerle olan ilişkilerini incelerken, aynı zamanda cinsel seçilimin evrim sürecindeki rolünü de tartışmıştır. Bir yıl sonra *Hayvanlarda ve İnsanda Duyguların İfadesi* (The Expression of the Emotions in Man and Animals) eserini yayınlamıştır. İnsan ve hayvan davranışları arasındaki benzerlikleri ele aldığı bu eserde duyguların evrimsel kökenlerini anlamaya yönelik bir çaba olarak, yüz ifadeleri, sesler ve beden dili gibi çeşitli iletişim biçimlerini incelemiştir. Doğrusu teoriyi net bir şekilde zihninde oluşturduğu 1839 yılından itibaren bu iki eser için notlar hazırlamaya başlamıştı. Daha sonra yine notlarından Jeoloji Cemiyetinde makaleler, kitaplar ve çeşitli yayınlar hazırlamıştır. Yaşamının köşe taşları olan bu eserlerin büyük ölçüde yanlış yorumlandığını vurgulamıştır (Darwin, 2018: 123).

Darwin'in düşünsel yolculuğunun bir basamağı her zaman din olmuştur. Babasının rahip olması yönündeki önerisinden sonra Paley'i okuyan ve onun saat argümanından etkilenen Darwin, o dönem için dindar olduğunu belirtmektedir. Yavaş işleyen bir süreçte dini değerlerden uzaklaşarak dini, "yerin dibine batası bir öğreti" olarak görmeye başlamıştır. Ona göre doğal seçilimin keşfiyle Paley'in analojisi, kadük kalmıştır. Çünkü insanların dini inançları, genellikle içsel yargıları ve çocukluktan itibaren maruz kaldıkları sürekli telkinlerle zihinlerinde şekillenmektedir. Bu süreç, maymunların yılandan korkma içgüdüsü gibi derin köklere sahiptir ve dolayısıyla kolayca vazgeçilebilecek bir olgu değildir; ayrıca varlığının bir delili olarak da kabul edilemez (Darwin, 2018: 92).

Darwin'in şüpheciliği, agnostik bir bakış açısıyla yani ilahi bir yaratıcının varlığını doğrudan reddetmeden, yaşamın karmaşıklığını ve görkemini kabul eden bir tür doğal teoloji olarak tanımlanmaktadır (Cortese, 2023: 113). Ancak düşünceleriyle geleneksel yaratılışçı anlatıya meydan okuduğu ve beş temel dini ilkeyi çürüterek bilimi desteklediği iddia edilmektedir. Yaratılışçılık, insanmerkezcilik, özcülük, fizikalizm ve teoloji olarak sayılan ilkelerin her birinin çöküşü çeşitli şekillerde çağdaş düşüncede yankılanmıştır (Mayr, 2016: 40). Engels teolojide yıkılmayan son kaleyi Darwin'in yıktığını, Freud bilimin insanlığa ikinci darbesi olduğunu, Huxley ise bu darbenin teolojiye olduğunu ifade etmiştir (Huxley, 1896: 82). Dennett (2014), Darwin'in düşüncelerini, bütün fikirleri içinde eriten veya geri dönülemez biçimde değiştiren evrensel bir aside benzetmektedir.

Tüm bu bulgular birlikte değerlendirildiğinde, Darwin'in düşünsel yolculuğunda Humboldt'tan doğa gözlemini, Herschel'den metodolojik çerçeveyi, Lyell'den süreklilik ve değişimi, Malthus'tan rekabeti, Lamarck'tan ve Erasmus Darwin'den türlerin değişebilirliğini kavrayarak, nihayetinde evrim teorisini geliştirdiği söylenebilir.

1.3.2. Teorinin Kilometre Taşı: Doğal Seçilim ve Varoluş Mücadelesi

19. yüzyıl bilimsel ilerlemenin ve Aydınlanmanın mirasıyla birleşerek, felsefi ve toplumsal ideolojileri derinden etkileyen bir dönemdir. Öyle ki bu dönemde bilimsel ilerleme, sanat, felsefe ve toplumsal dönüşüm üzerine yapılan tartışmalar, tarihin başka hiçbir döneminde bu denli kapsamlı ve yoğun bir şekilde ele alınmamıştır. Bilimsel ilerlemelerin, mevcut geleneksel inançlarla ve yeni ortaya çıkan sosyal ve politik ideolojilerle uyumlaştırılma çabalarıyla tanımlanan bu yüzyıl, genel bir kabul olarak tarihin en uzun yüzyılıdır. Aydınlanmanın bir sonucu olarak filizlenen bu düşünceler, çağa damgasını vurmakla kalmamış aynı zamanda günümüze dek süregelen tartışmaları başlatarak akademik ve toplumsal alanlarda derin etkiler bırakmıştır. Bilgi ve hakikatin otoritesi bilime atfedilirken liberalizm, pozitivizm, Marksizm ve Darwinizm gibi sosyal ideolojilerle "bilimsel ilerleme" iç içe geçmiştir. Özellikle "Darwinizmin yükselişi", varoluşun temel dinamiklerinin açıklanmasında belirleyici bir rol oynamış ve baskın mekanik paradigmanın güçlenmesine katkıda bulunmuştur.

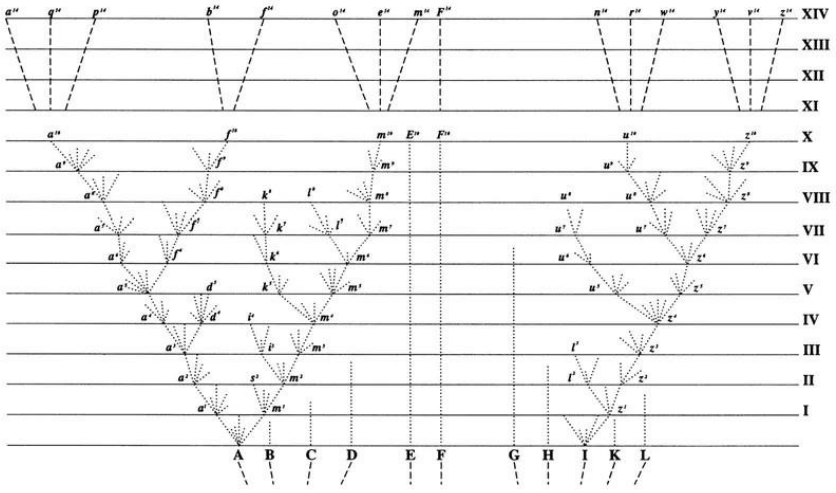
Doğal seçilim teorisi, Antik Yunan'dan bu yana merak edilen varlığın tesadüfi mi yoksa zorunlu mu olduğu sorusuna yanıt sağlamaya çalışmıştır. Zira genetik varyasyonların ortaya çıkışı tesadüfi iken, bu varyasyonların hayatta kalıp üremesi zorunluluk olarak değerlendirilmekte, böylece yaşamın sürekliliği sağlanmaktadır. Ancak, bu süreç teleolojik yani amaca yönelik bir seçilim değildir; aksine birçok karmaşık etkileşimden oluşan dinamik bir yapıdır (Mayr, 2017: 157-158). Bu bağlamda Darwinizmin sunduğu bilimsel perspektif iki önemli dini hassasiyeti tehdit etmektedir. Bir yandan evrim teorisinin sunduğu açıklamalar yaratılışın geleneksel yorumlarıyla uyumlu değilken diğer yandan en karmaşık organların ve organizmaların herhangi bir ilahi müdahale olmaksızın gelişebileceği fikri, teolojinin önemli dayanaklarından biri olan tasarım argümanına meydan okumaktadır. Dolayısıyla bu bilimsel yaklaşım sadece teorik düzeyde değil, aynı zamanda sosyal ve ahlaki düzeyde de derin etkiler yaratmıştır. İlki, insan doğası üzerine yapılan çıkarımlar aracılığıyla toplumsal normları sorgulatırken, ikincisi ise evrendeki düzenin yaratıcı bir güce ihtiyaç duyulmaksızın açıklanabileceğini öne sürerek, dini inançların merkezindeki kavramları yeniden değerlendirmeye çağırmaktadır (Caplan ve Jennings, 2013: 8). Üstelik yaşamın amacını varoluş mücadelesi olarak tanımlamak, ahlak ve din gibi manevi değerlerin anlamını yitirmesini beraberinde getirmektedir. Darwin, teorisinin din ve ahlak açısından potansiyel bir tehdit oluşturabileceğinin farkındaydı. *Köken*'de teorisinin dini inançları sarsacak bir

etkisinin olmayacağını belirtmiş olsa da özel yazışmalarında bu teoriyi açıklamanın adeta bir cinayeti itiraf etmek gibi olduğunu dile getirmiştir (https://darwin-online.org.uk/contents.html).

Darwin'i bilim tarihinde önemli bir figür haline getiren sadece anlatının değişmesindeki rolü ve dini-ahlaki sonuçları değildir. Darwin'i diğer evrimcilerden ayıran özellikler; derin gözlem yeteneği, teorik yenilikçiliği ve bilimsel metodolojiye olan sıkı bağlılığıdır. Beagle ile yaptığı seferler sırasında biyolojik çeşitliliği kapsamlı bir şekilde gözlemlemiş ve bu gözlemlerini sistematik bir biçimde belgeleyerek, türlerin zamanla değişimi ve adaptasyonu üzerine detaylı çalışmalar yapmıştır. Bu çalışmalar, doğal seçilim teorisinin temelini oluşturmuştur. Doğal seçilim teorisi, biyolojik çeşitliliğin ve türlerin adaptasyon süreçlerinin anlaşılmasında devrim niteliğinde bir çerçeve sunarak düşüncenin temel taşlarından biri haline gelmiştir.

Mayr (2017)'e göre Darwin'i diğer bilim adamlarından ayıran aslında evrimin iki ayrı yönünü keşfetmiş olmasıdır. Anagenez ve kladogenez olarak isimlendirilen bu yönler, soyoluşun yukarı ve yan kladlara doğru hareketinin tespitidir. Darwin'in birikimli değişiklik olarak ifade ettiği anagenez, bir türün zaman içinde tek bir soy hattı boyunca kademeli olarak değişme sürecini ifade eder. Bu süreçte, tür yeni özellikler kazanarak ya da mevcut özelliklerini değiştirerek çevresel koşullara daha iyi uyum sağlar. Kladogenez, her zaman türleşmeyle başlar ve gittikçe atasından ıraksayarak yeni klad meydana gelir. Darwin bu iki süreci birleştirerek evrimi "Filogenetik Ağaç Modeli" üzerinde kademeli ve dallanmalı bir süreç olarak sunmuştur.

Şekil 3: Türlerin Kökeni Eserinde Filogenetik Ağaç Modeli



Darwin *Köken*'de evcilleştirilmiş hayvanlar ve bitkilerden elde ettiği verileri kullanarak tümevarım metoduyla doğadaki çeşitlenme üzerine çıkarımlar yaparak teorisine başlamıştır.

Çeşitlenmenin sebepleri arasında üremeye etkisi nedeniyle yaşam koşulları, değişkenliğin bilinmeyen yasaları (büyüme ilintisi, kalıtım, ataya dönme), farklı türlerin soy dışı çaprazlanması ve en önemlisi seçilim ile yeni alt ırkların oluşmasıdır. Ancak, bu sebepler doğadaki değişkenliği açıklamak için yetersiz ve eksik kalmaktadır. Evcilleştirmeden farklı olarak doğada geometrik artışla birlikte kaynakların sınırlılığı, varoluş mücadelesini zorunlu kılmaktadır. Türlerin artışını sınırlandıran sebepler yine doğada mevcuttur. Bunlar: iklim değişiklikleri, habitat yıkımı, salgın hastalıklar, çaprazlamalar ve türler arası rekabet kadar aynı tür içindeki bireylerin yoğun mücadelesidir (Darwin, 1984: 63).

Teorisine göre, çevrelerine daha iyi uyum sağlayan özelliklere sahip bireyler, hayatta kalma olasılıkları daha yüksek olduğu için, bu özelliklerini kalıtım yoluyla sonraki nesillere aktararak daha fazla yavruya sahip olurlar. Buna karşılık daha az uyum sağlayabilen özelliklere sahip bireyler, hayatta kalma ve dolayısıyla bu özellikleri nesillere aktarma olasılıkları daha düşük olduğu için zamanla azalırlar. Bu süreç sonucunda türlerin hayatta kalmasını ve üremesini sağlayan bu yararlı çeşitlilikler popülasyonda daha sık görülmeye başlar ve böylece popülasyonun genetik yapısı değişir veya gelişir (Darwin, 1984: 92-95). Bu ilintide dikkat edilmesi gereken olgu, uygun bireylerin hayatta kalma-üreme ve kalıtsal özelliklerini gelecek nesillere bırakma olasılığının daha yüksek olmasıdır ve bu doğal seçilim sürecini üretir. Ancak bu yavaş işleyen süreçte popülasyonların çevrelerine uyum sağlamak için değişmesiyle ortaya çıkan bu varyasyonlar, yeni türler oluşturmak için zaman içinde birikmesi çıkarımdır.

Doğal seçilim, yavaş ve istikrarlı bir süreçtir ve sürekli faaliyet halinde olan bir güçtür. Bir organ veya içgüdü veya tamamıyla bir birey, mevcut durumlarına kademelenmiş adımlarla gelmiştir. Örneğin bir gözün başlangıçta iki aşamalı basit bir yapıdan fayda sağlayan yapıların korunması, biriktirilmesi ve aktarımıyla evrimleşmiş olması mümkündür. Tür için faydası olan değişiklikler, birikimli doğal seçilimle kademeli olarak evrimleştiğinden çeşitlilik bu süreçle açıklanabilir. Darwin, doğal seçilim mekanizması aracılığıyla, genetik çeşitliliğe sahip türlerin, ortak bir atadan evrimleşebileceğini ileri sürmüştür. Bir cinsten çok sayıda tür üremiştir, türlerinde çok çeşitli varyeteleri olmuştur. Ara formların fosillerinin bulunmaması sadece jeolojik eksikliktendir (Darwin, 1984: 415). Nitekim bütün organik varlıkların kökenini tek bir ilkel formdan kaynaklandığını ve bu ilk formun sadece Yaratıcının eseri olabileceğini ifade eden Darwin, *Köken*'de dolaylı olarak yaşamın başlangıcında ilahi bir gücün rolünü kabul etmiştir (Darwin, 1984: 433). Ancak *İnsanın Türeyişi* eserinde dinin hayal gücü, akıl yürütme ve merak sonucu olarak insanların kurguladığı bir kavram olduğunu belirtmiştir. Daha az gelişmiş toplumlarda tümel bir olgu olan din kavramı, yaşamın çeşitli fenomenlerini anlamlandırmak amacıyla ulaşılan varsayımlardan sadece biridir. Başka bir ifadeyle din, insanlık tarihinin gelişim sürecinde, insanların kendilerini ve çevrelerini anlamlandırma çabalarının bir tahmini olarak ortaya

çıkmıştır. Evrimsel süreçte insanlar, rüyalarından yola çıkarak öncelikle ruhlara inanmış, bu inanç zamanla daha karmaşık bir hale gelerek tanrı inancına dönüşmüştür (Darwin, 1975: 133, 134).

Degler (1991), *Köken*'in temel tezinin üç ayrı ilkenin etkileşiminden oluştuğunu ileri sürmüştür. Bütün organizmalar doğurgandır, birbirinden farklılıklar gösterir ve hayatta kalmak için birbiriyle mücadele ederler. Çevre koşulları değiştiğinde veya başka organizmaların aynı ortama katılmaları sonucunda, değişen koşullara daha fazla uyum sağlayan organizma daha az uyum sağlayanlara göre daha fazla çoğalırlar. Bu ilkeleri genişleten Mayr (2017)'a göre Darwin'in doğal seçilim modeli temelde beş olgu ve üç çıkarım üzerine kurulmuştur. Paley ve Malthus'tan kaynak alan birinci olguya göre her varlık üstel artışı sağlayacak şekilde doğurgandır. İkinci olguda kaynak Darwin'in gözlemleridir ve geçici dalgalanmaların dışında varlıkların boyutlarının istikrarlı olduğunu ifade eder. Üçüncü olgu her tür için kaynakların sınırlı olduğudur. Malthus'tan kaynak alan bu olgudan yapılan çıkarım, türün üyeleri arasındaki rekabettir. Dördüncü olgu her varlık grubunda bireyler birbirinden farklıdır. Buradan yapılan çıkarım ise yaşam mücadelesinden türeyen değişikliklerdir. Son olarak beşinci olgu kalıtımdır ve çıkarımı ise uzun vadede süren doğal seçilimin sonucu olarak evrimdir (Mayr, 2017: 152).

1871 yılında Darwin farklı doğa bilginlerinin desteğini alınca evrim teorisini insanları da içerecek şekilde genişletmiş ve bu kapsamda *İnsanın Türeyişi* adlı eserini yazmıştır. *Köken*'de benimsediği yöntemi izleyerek öncelikle insan evrimi hakkında kanıtlarını sunmuş ve bu kanıtlardan hareketle çıkarımlar yaparak, insanın daha ilkel bir formdan evrimleştiğini öne sürmüştür. Amacı, türlerin yaratılmadığını ve değişimin esas sebebi olan doğal seçilim ile alışkanlığın kalıtımla aktarıldığını göstermektir (Darwin, 1975: 88). İnsan eli, maymun eli, atın ayağı, fokun yüzgeci ve yarasanın kanadı gibi yapılar, ortak bir şablona sahip kökendeş yapılar olduğundan ortak bir atadan türemenin kanıtıdır. Yüksek kuyruksuz maymun ile insanın aynı tür hastalıklara yakalanması ve benzer üreme süreçlerine sahip olması bir başka kanıttır. Kaslardaki değişim, iki ayaklılığa geçiş ve bazı organların güdükleşmesi gibi evrimsel adaptasyonlar ise yalnızca fayda sağlayan varyasyonları koruyan doğal seçilim ile açıklanabilir (Darwin, 1975: 41).

Tüm hayvan türlerinde gözlemlenen sınırları aşan üreme davranışı, insan türü tarafından da sergilenmiş ve bu durum varoluş mücadelesinin başlamasına sebep olmuştur. Bu süreç, artan nüfus ve sınırlı kaynaklar karşısında rekabetin yoğunlaşmasına yol açmış, bireylerin hayatta kalma ve uyum sağlama stratejilerini geliştirmesini gerekli kılmıştır. Böylelikle, insanın sosyal ve entelektüel kapasitesinin evriminde itici bir güç olarak rol oynamıştır. İnsan fiziksel olarak güçsüz ve yavaş olma durumunu entelektüel yetileri sayesinde silahlar ve araçlar geliştirerek dengelerken, doğal silahlardan yoksun olmasını ise yardımlaşmayla ve sosyal nitelikleriyle dengelemiştir. Entelektüel

ve sosyal becerilerini birleştirerek doğadaki zorluklara uyum sağlayan ve hayatta kalma stratejileri geliştiren insan için yaşamın amacı veya nihai hedefi, hayatta kalmaktır (Darwin, 1975: 89-92).

Doğal seçilime maruz kalmak varoluş mücadelesinin bir sonucuyken, parçaların artan kullanımıyla oluşan kalıtsal etkilerin desteklenmesi ve insanın ilerlemesi doğal seçilimin sonucudur. İlerleme için birçok uygun koşulun gerçekleşmesi gerekmektedir ve organizmaların içsel özelliklerine büyük ölçüde bağlıdır. Çünkü bedensel yatkınlıklar kadar zihinsel yatkınlıklar da kalıtsaldır ve her ikisinin gelişimi birbirini etkileyen bir süreçte gerçekleşir (Darwin, 1975: 71-82). Örneğin, zihinsel yetilerin artmasıyla kafatası hacmi de artar; bunun kanıtı olarak ilkel ve uygar insan topluluklarının beyin ölçüleri arasındaki farklılık gösterilmektedir. Başka bir örnekle yabanıl bir insanın beyni ile Newton'un beyni elbette aynı değildir; ancak bu beyinler arasında ince kademelerle bağlantılar bulunmaktadır. Kademeler sayesinde beyinlerin birbiri içine geçme ve birbirine dönüşme potansiyeli vardır (Darwin, 1975: 94). Bu ilintiyi insan ile ölçekte insana yakın olan hayvanlar arasında kurmak mümkündür ve bu soy ortaklığını kanıtlayan bulgulardan sadece bir tanesidir. İnsanların üreme tarzı ve ilk gelişim evreleri bu hayvanlara o kadar benzemektedir ki insan ve kuyruksuz maymunlar arasındaki benzerlik, maymunların köpeklerle paylaştığından daha fazladır (Darwin, 1975: 23). Kuyruksuz maymun benzeri bir hayvandan bugüne kademelerle ulaşan insan doğal süreçte yeni alt ırkların türemesiyle çeşitlenmiştir (Darwin, 1975: 246). İnsan ırkları veya Darwin'in deyişle alt türleri arasındaki çeşitliliği evrimsel mekanizmalar ile açıklamak mümkündür. Yaşam koşulları, karakter ıraksaması, kullanıp kullanmama, ilinti, kalıtım, soy dışı çaprazlama, cinsel seçilim ve ataya dönme çeşitlenmenin yasalarıdır (Darwin, 1975: 196).

Sosyal ve ahlaki yetiler, hayvanlarla paylaştığımız bir diğer ortaklıktır ve bu yetiler insanda sadece daha karmaşık ve gelişmiş bir yapı halindedir. Ahlaki yeti, en temel biçimde ebeveynlik içgüdüsü olarak kendini gösteren "sosyal içgüdülerden" köken almaktadır. Doğal seçilim ile kazanılan bu sosyal içgüdüler, entelektüel yetilerin gelişimi ve alışkanlığa bağlı etkenlerin yardımıyla ahlak kurallarının temelini oluşturmuştur. *Köken* incelendiğinde ahlaki ve zihinsel yetilerin geçirdiği kademeli evrim, kalıtsal alışkanlıkla desteklenen doğal seçilimin bir sonucudur (Darwin, 1975: 175-181).

Toplumsal içgüdüler, zihinsel yetilerin gelişmesiyle birlikte ahlak ve vicdan duygusu zorunlu olarak ortaya çıkmaktadır. Örneğin yardıma muhtaç kişilere yardım etme zorunluluğu duygudaşlık içgüdüsünün bir sonucudur ve iki kabile rekabete girdiğinde savunmaya ve yardımlaşmaya hazır olan duygudaş üyelerin olduğu kabile kazanacaktır. Nitekim doğal seçilimin insanlara bir ahlak duygusu ve iyi olmayı aşılama eğilimi vardır. Tilci (2022), Darwin'in hedefinin, uzlaşılamaz görünen iki farklı doğa görüşü arasındaki kaçınılmaz bağlantıyı ortaya koymak olduğunu

belirtilmektedir. Bir yanda doğa, varoluş mücadelesi, bencillik ve güçlülerin zayıfları ezdiği bir arenayı temsil eder; adeta herkesin ötekinin kurdu olduğu bir yer gibidir. Diğer yanda ise bu dürtülerin kontrol altına alındığı, duygudaşlık ve dayanışmanın ön planda olduğu bir doğa temsili vardır. İkisi arasındaki ayrım varoluş mücadelesinin bütünüyle insanı değil, insanın bir parçası olan hayatta kalma dürtüsünün bencil olduğu yönündedir. Karşılıklı özgecilik yaklaşımıyla incelendiğinde Darwin'in düşünceleri ve ahlak-doğal seçilim ilişkisi daha net anlaşılmaktadır (Darwin, 1975: 175-181; Tilci, 2022: 63-65).

Özetle Darwin, entelektüel ve zihinsel yetilerin fiziksel özellikler gibi, biyolojik süreçler ve doğal seçilim tarafından şekillendiğini öne sürmüştür. Bu görüş, ahlaki ve entelektüel yetilerin kökenlerini doğaya indirgemeye çalışarak, insana dair birçok yönün biyolojik evrimle açıklanabileceğini savunmasıyla bir ilktir. O döneme kadar ahlak çoğunlukla din ve felsefe alanında ele alınırken, Darwin'in bakış açısıyla biyolojik evrimin bir parçası olarak ele alınmaya başlanmıştır. Sosyal bir hayvan olarak insan, diğer hayvanlar gibi doğanın bir ürünüdür.

1.4. Bilimsel Bir Gelenek Olarak Darwin: Darwinizm Tutulması (1859-1940)

Tarih boyunca geniş kabul görmüş ve yaygın olarak benimsenen teorilerin, esasen sınırlı sayıda öncü düşünürün görüşlerine ve çalışmalarına dayandığı bilinen bir gerçektir. Newton, Einstein, Marx, Darwin, Nietzsche ve Freud'un görüşlerine ek olarak, *laissez faire* liberalizmi, pozitivizm ve varoluşçuluk gibi akımlar, bu fenomenin en bilinen örnekleri arasında yer almaktadır. Örneğin Newton'un özgün çalışmaları, yerini zaman içinde icat edilmiş ve kavramsallaştırılmış bir Newton anlayışına bırakmıştır. D'Alembert'in belirttiği şekilde, en sonunda ortaya konan Newton, felsefeye devam ettirilmesi gereken formu kazandırmıştır. Bu form ile gerçek felsefe ve yöntemi belirlenmiştir ve bundan sonra karşılaşılacak tüm sorunların çözümü an meselesidir (Kelly, 1947: 4; Henry, 2016: 220). Buradan anlaşılacağı üzere Newton'un düşünsel mirası, yalnızca bilimsel keşifleriyle sınırlı kalmayıp, bilimin tüm disiplinlerde belirleyici bir otorite olarak konumlandırılmasını sağlayan ideolojik bir figüre dönüştürülmüştür. Böylece Newton'un kavramsal çerçevesi, epistemolojik otoritesini pekiştiren ve bilimsel yöntemi evrensel bir açıklama modeli olarak sunan geniş çaplı bir entelektüel inşa sürecinin parçası haline gelmiştir.

Bilimsel düşüncenin gelişiminde belirli figürlerin ve akımların zamanla ideolojik ve metodolojik dönüşümlere uğrayarak geniş çapta kabul görmesi önemli bir süreçtir. Newton'un bilimsel mirasının entelektüel inşa sürecinin parçası haline gelmesi gibi, Darwin'in fikirleri de bilimsel ve sosyal paradigmaları şekillendiren güçlü bir etki yaratmıştır. Düşünce tarihinin sürekli değişim gösterdiği 19.yy'da, entelektüel gelişimin hızını ve yönünü şekillendiren birçok önemli

figürden biri olan Darwin, Batı entelektüel tarihinde "Darwinizm Tutulması" ifadesinin doğmasına yol açmıştır. Julian Huxley tarafından popülerleştirilen bu ifade, Darwin'in fikirlerinin bir dogma haline gelmesi, hatta toplumsal ve ideolojik boyutlara taşınarak eleştirel düşünmeyi kısıtlayacak biçimde benimsenmesini sağlamıştır. Özünde "Darwinizm Tutulması" ifadesi, diğer tüm gök cisimlerini gölgede bırakıp parlayan güneş metaforu çerçevesinde, Darwinizmin de dünyayı aydınlattığı inancının retorik biçimde ifade edilmesidir. Largent (2009), tutulma metaforunun kullanımını farklılaştırarak T.H. Huxley ile torunu Julian Huxley arasındaki dönemin evrimsel biyoloji açısından dar bir zaman olduğunu ifade etmiştir. Ona göre Darwinizmin güçlü etkisi, tutulma dönemde rakip metodolojilerin savunucuları tarafından yürütülen çalışmaların belirsiz yapısı ve alternatif evrim teorilerine yönelik eleştirilerle gölgelenmiştir. Her ne şekilde ifade edilirse edilsin, düşünce sisteminin evrimi ve paradigma değişimlerinin şekillendirilmesinde Darwinizmin belirleyici rolü tartışmasızdır.

Akademik literatürde Darwinizmin belirleyici rolü farklı açılardan yorumlanmaktadır:

- Lovejoy için varlığın büyük zincirinin zamansallaştırılmasındaki son adım,
- Greene için tasarım ve kalıcılık üzerinde şans ve değişimin zaferi,
- Gillispie için yaşam bilimlerine nesnelliğin gelişi,
- Loewenberg ve Hof-stadter için din adamlığı, doğaüstücülük, idealizm ve dogmatizm üzerine sekülerizm, natüralizm, ampirizmin zaferi,
- Barzun için romantiklerin insancıl pragmatizminin üzerine materyalist mekanizmanın zaferi olarak yorumlanmaktadır (Greene, 1975: 250).

Sonuç olarak birçok tarihçi Darwin'in fikirlerini, toplumsal düşüncede statik ve teleolojik anlayışların yerini dinamik, teleolojik olmayan perspektiflere bıraktığı uzun sürecin zirvesi olarak değerlendirmektedir. Bowler (2005)'a göre, bilimsel düşünce sistemimizde veya ötesinde genel dünya görüşümüzde Darwinizm ile Darwinci olmayan bir devrim yaşanmıştır. Bu süreçte Darwinizm bir katalizör işlevi görerek bütün bir düşünür kuşağının toplumsal evrimi, modernliğe doğru ilerlemenin aşamalı bir süreci olarak yorumlamasını mümkün kılmıştır. Dahası, Darwin'in adaptasyon ve farklılaşma üzerine yoğunlaşmasına çok az yer verilerek, ilerlemenin temel hareket gücü olarak mücadele metaforu ön plana çıkartılmıştır. Bireysel, ulusal ve ırksal düzeylerde çeşitli çağrışımlara zemin hazırlayan mücadele metaforu, kendine has bir varlık kazanarak kültürel söylem içinde bağımsız bir yer tutmuştur.

Bu noktada belirtmek önem arz etmektedir ki, Darwinizm ile Darwin'in evrim teorisi aynı anlayışı ifade etmemektedir. Kapsamı ve yorumu farklı olan Darwinizmin etki alanı, Darwinciler tarafından genişletilerek Darwin'in evrim teorisiyle özdeşleştirilemeyecek kadar çeşitli disiplinlere uyarlanmıştır. Biyolojinin yanı sıra sosyoloji, psikoloji, ekonomi ve hatta kültürel çalışmalarda

Darwinist prensiplerin bir tür metaforik rehber olabileceği düşünülmüştür. Doğal seçilim ve adaptasyon gibi kavramlar, insan davranışları ve toplumsal dinamiklerin anlaşılmasında kullanılmış ve üzerine teoriler geliştirilmiştir. Bu bağlamda sosyal Darwinizm, evrimsel psikoloji, insan ıslahı (öjeni) gibi başlıklar, Darwin'in evrim teorisinin sosyal ve davranışsal bilimlere uyarlanmasını temsil eden alt başlıklardır. Diğer taraftan Darwinizmin geçerliliğini korumak ve evrimsel biyolojiyi daha bilimsel bir temele oturtmak amacıyla farklı alt kategoriler ortaya çıkmıştır. Klasik Darwinizm, genetik biliminin ilerlemesiyle birlikte Gen Darwinizm, Mendel'in kalıtım yasalarını Darwinist düşünce ile birleştiren Neo-Darwinizm (Modern Evrimsel Sentez) bunun tezahürüdür. Her bir alt dal, Darwinci çerçevede yeni sorular sorarak ve farklı metodolojik yaklaşımlar kullanarak, evrim teorisinin bilimsel geçerliliğini ve kapsayıcılığını genişletmektedir. Bowler (2005)'a göre, evrimcilik, yeni alanların yaratılmasından ziyade mevcut akademik disiplinleri önemli ölçüde dönüştürmüş ve aynı zamanda disiplinler arası köprülerin kurulmasına olanak tanıyarak, yeni araştırma alanları ile keşif yöntemlerinin geliştirilmesine zemin hazırlamıştır. Dennett (2014), ifade ettiği gibi "Darwin'in evrim teorisi evrensel bir asit gibidir, o ana kadar var olan tüm geleneksel kavramları içinde ya eritmiş, yok etmiş ya da yapılarını geri döndürülemez bir şekilde dönüştürmüştür." Bu çerçevede, Darwin'in evrim teorisi dinamik bir araştırma alanı olarak sürekli bir evrim geçirmektedir ve esasen teorinin kendisinden uzaklaşmaktadır.

Akademik yazında bazı yazarlar 1859-1940 arasını "Darwinizm Tutulması" olarak nitelendirirken, bazı yazarlar bu dönemi aşamalara ayırmayı tercih etmiştir. Buna göre ilk dönem (1859-1880) Darwin'in fikirlerinin diğer ülkelere sistematik olarak yayılması iken, ikinci dönem (1880–1940) Darwinizmin alan genişleterek benimsendiği süreç olarak ele alınmaktadır (Largent, 2009: 3). Bu çalışma kapsamında, her iki dönemin yayılma dinamikleri ve bu süreçte ortaya çıkan etkileşimler eleştirel bir perspektifle incelenecektir.

Darwinizmin ilk basamak yayılımında, evrim kuramının bu denli yaygın kabul görmesinin temelinde, çeşitli sosyo-kültürel, entelektüel ve yapısal etmenlerin karmaşık etkileşimi yatmaktadır. Bu süreç yalnızca bilimsel bir argümanın benimsenmesi olarak kalmamış; aynı zamanda 19. yüzyılın modernleşme, aydınlanma ve toplumsal dönüşüm süreçleriyle paralel olarak, entelektüel çevrelerin ve mecraların alt yapısının da katkısıyla şekillenmiştir. Bu etkileşim, teorinin ilk yayılım sürecinde çeviri faaliyetleri, yayınlar ve akademik tartışmalar aracılığıyla kendini göstermiştir. Her ülkenin evrim teorisine ilişkin olumlu veya olumsuz yaklaşımları, felsefi varsayımları, ideolojik tutumları, ulusal bilim geleneği ile akademik ve kurumsal yapıların yanı sıra, dini ve siyasi kısıtlamaların etkisi altına girerek ortaya çıkmıştır. Böylece, Darwinizmin farklı disiplinlerde ve bölgesel arenalarda şekillenen ilk etkisi hem bilimsel hem de sosyal düşünce alanlarında kendini göstermiştir. Doğan (2012)'a göre, bilginin kaynağının insan aklına dayandığı, yöntemin ise deney ve gözlem ile temellendiği, objektif ve evrensel bilgi arayışının hâkim olduğu bu dönemde,

Darwinizm çeşitli disiplinlere ve alanlara indirgenici bir biçimde uyarlanmıştır. İnsan ahlakı, gelenek, görenek ve değer yargıları gibi toplumsal fenomenlerin açıklanması, fizik ve biyoloji gibi doğa bilimlerinin sınırları içerisinde değerlendirilmiş; bu unsurların kaynağı yalnızca bu disiplinlerde aranmıştır. Benzer şekilde Gould (2010), kültürün biyolojik terimlerle açıklanamayacak bir yapıda olduğunu ve bu yaklaşımın indirgemeci olduğunu savunmaktadır. Kültürel evrimin kendine özgü kanunları bulunduğunu belirten Gould'a göre kültürel değişim Darwinci genetikten farklıdır, edinilen bilgilerin gelecek kuşaklara aktarımıyla geliştiği için Lamarckçıdır. Ancak, her ülkenin Darwinizmi kendi toplumsal birikimine, özgül koşullarına ve kültürel yapılarına uygun biçimde uyarlaması, teorinin evrenselliği içinde farklı yorumların ve uygulamaların ortaya çıkmasına yol açmıştır. Sonuç olarak her toplum kendine has tarihsel deneyimleri, değer sistemleri ve sosyo-kültürel dinamikleri doğrultusunda, Darwinizmi özgün bir biçimde algılayıp yorumlamıştır. Ülkeler bazında Darwinizmin yayılma süreci değerlendirildiğinde, Büyük Britanya'da bu sürecin; yeniliklere açık kültürel yapı, bilimsel eserlerin geniş kitlelere ulaştırılması ve farklı nesillerden gelen olumlu tepkiler doğrultusunda şekillendiği görülmektedir. Almanya'da Darwinizmin yaygın biçimde hızlı kabulü ve eleştirel bir direnç sergilenmemesinin nedeni kökleşmiş eski bir kuşağın eksikliğindendir. Fransa'da ise Darwinizmin eleştirildiği dönemde evrim karşıtlarının etkisi azalırken, uzun süredir devam eden Lamarck'a bağlılık yeniden körüklenmiştir. Rusya'da ise, evrim fikri ulusal kültürle bütünleşmek amacıyla zıt bir şekilde yeniden şekillendirilmiş ve sınırlanmıştır. Bazı ülkelerde doğa tarihi alanındaki sınırlı bilgi birikimi ve üniversitelerin yetersiz akademik yapısı nedeniyle, Darwinci düşüncenin yayılımı ağırlıklı olarak tıp uzmanları ve fen bilgisi öğretmenleri tarafından üstlenilmiştir. Genel olarak Avrupa'da Darwinizm, teorinin derin ve eleştirel bir biçimde incelenmesine çok yer verilmeden genel bir genişleme eğiliminde kabul görmüştür; bu durum, edebiyat ve sanat gibi alanlarda yeni yaklaşımlar geliştiren yaratıcı bir katkı olarak öne çıkmıştır (Glick, 2010: 695-701). Ancak, Kelly (1947), Darwinizmin popülerleştirilmesi bağlamında Almanya'nın diğer ülkelerden farklı bir konuma yerleştiğini öne sürmektedir. 1880 sonrası dönemde, Britanya'nın aksine Almanya biyolojik araştırmaların öncü merkezi konumuna yükselmiştir. Yüksek okuryazarlık oranı ve gelişmiş entelektüel kapasite, bu yükselişin temelini oluşturmuştur. Ayrıca, zayıflayan liberalizme alternatif olarak Marksizm'e benzer söylemlerin işçi sınıfı arasında popüler hale gelmesi, bilimsel ve toplumsal ortamı Darwinizmin gelişimine elverişli kılmıştır. Nitekim Darwinizmin dönüşümü ve etkisi ülkeler arası farklılıklardan ziyade özellikle ikinci dönemde (1880-1940) evrensel bazı temel etmenlere dayanmaktadır. Bu etmenler; teorinin ortaya çıktığı tarihsel bağlamın zamanlaması, Liberal düşünce, sosyal Darwinizm, materyalizm ve disiplinler arası etkileşimler, Darwin yanlıları ile eleştirmenleri arasındaki entelektüel tartışmalar sonucu farklı bilim alanlarına teorinin yansıması olarak sıralanabilir.

İlk etmen olarak materyalizmle arasındaki ilişkinin incelenmesi bağlamında, daha önce bahsedildiği gibi Darwinizmin teolojiye yönelik eleştirilerinin, teolojik yapının sağlam temellerinde

ciddi sarsıntılara yol açtığıdır. Bu durum, materyalist düşüncenin güçlenmesiyle birlikte yeni bir entelektüel yapı oluşumuna zemin hazırlamıştır. Teolojinin yapılandırılmış kalesinin yıkılmasıyla, onun yerine materyalist düşüncenin temel ilkelerine dayanan yeni bir dogmatik düzen inşa edilmiştir. Günümüz çalışmaları, insanlığın kökenlerine ilişkin yürütülen araştırmaların evrimsel paradigmanın referans çerçevesinde sürdürülmekte olduğunu ve temel kavramların çeşitli disiplinlere entegrasyonu yönündeki çabaların halen devam ettiğini göstermektedir. Nolan (2002) ve Ghelli (2023)'ye göre Darwinizm materyalist bir perspektiften hareket ederek vitalist görüşleri sorgulamış ve insan ile hayvan arasındaki farkı önemsizleştiren bir eşitlikçi ontolojiyi desteklemiştir. Bu materyalist bakış açısı, toplumsal ve tarihsel gelişmeleri maddi koşullar ve ekonomik etkenler üzerinden açıklamayı amaçlayan Marksist tarihsel materyalizmle önemli ölçüde örtüşmektedir. Darwinizm ve materyalizm arasındaki bu bağlantı, her iki düşünce sisteminin de hem doğayı hem de toplumu ekonomik ve fiziksel gerçeklikler temelinde anlamlandırma yönelimlerinden kaynaklanmaktadır. Her iki yaklaşım da insan toplumunun dinamiklerini anlamak için benzer bir çerçeve sunar. Bu durum da Darwinizmin yayılım sürecini etkilemiştir.

Bir diğer etmen 19. yüzyılın ikinci yarısından 20. yüzyılın ilk yarısına kadar uzanan dönemde, biyoloji üzerine kurulan bilimsel söylem, *laissez-faire* ekonomik modelini destekleyen bir araç olarak kullanılmasıdır. Bu anlayış, doğal seçilim ilkesine dayanarak devlet müdahalesini reddederken, biyolojiye duyulan güvenin liberal ideolojinin temelini şekillendirmesine katkıda bulunmuştur (Ergün, 2022: 212). Özellikle dönemin üst sınıfı teoriyi kendi sosyal ve ekonomik sistemlerine uyumlu hale getirerek, toplumsal hiyerarşiyi ve rekabeti bilimsel bir çerçeve içinde meşrulaştırmaya çalışmıştır. Toplumun geniş kesimlerini oluşturan yoksul, hasta ve engelli bireylere yapılan yardımların, liberalizmin devlet müdahalesine karşı tutumuyla çatışması, onun biyolojiye duyduğu sarsılmaz inanç nedeniyle "burjuva ideolojisi" olarak anılmasına yol açmıştır. Nitekim ekonomik liberalizmin öncülerinden biri olarak kabul edilen Adam Smith'in düşünce ve söylemlerinin evrimci paradigma ile uyumlu olması dikkat çekicidir. Örneğin, doğanın yararlı olmayan herhangi bir yetiyi vermeyeceği, insanın kademeli geliştiği ve bireyin kendi çıkarı peşinde koşarken toplumsal refaha sağlayacağı faydayı rekabet olarak ifade etmesi bunun göstergesidir. Hayek (1973) ve Gould (1993), Darwin'in Smith'i okuduğunu ve rekabet anlayışından etkilendiğini ifade etmektedir. Benzer etkileşim Spencer'ın düşüncesinde görülmektedir ancak Spencer, doğal seçilim ve görünmez el teorilerini birleştirerek sosyal Darwinizm felsefesini ortaya koymuştur. (Şener ve Bulut, 2023: 39). Bu bağlamda, evrim kavramı sosyal Darwinizm olarak bilinen bir yöne evrilmiştir. Bu yorum, biyolojik kavramları sosyo-politik alanlara uygulayarak, ekonomik rekabeti ve toplumsal eşitsizlikleri doğanın kaçınılmaz bir sonucu olarak göstermeye çalışan bir ideoloji geliştirmiştir. Özellikle "en uygun olanın hayatta kalması" ilkesi, elit kesimler tarafından hem sosyal hem de ekonomik alanlardaki güç ve iktidar konumlarını meşrulaştırmak için kullanılmıştır. Benzer şekilde kapitalizm kendi durumunu meşrulaştırmak, tarihsel bir zemin oluşturmak ve sömürüsüne biyolojik bir dayanak sağlamak amacıyla sosyal Darwinizmi

benimsemiştir. Burjuvazi, sınıfsal konumunu biyolojik bir gerekçeyle haklı göstermeye çalışarak, yürüttüğü sömürüyü; dünyayı hastalıklar, zayıflıklar ve ötekilerden arındırma çabası olarak sunmuştur. Böylece, sömürücü azınlık, toplumsal konumunu biyolojik kavramlar ve yasaların arkasına saklayarak kendini seçkin ve üstün bir grup olarak gösterme amacı güder. Böylece sömürüyü doğal bir hak gibi sunma çabası dönemin birçok söyleminde görülmektedir. Bu bağlamda sosyal Darwinizmin ilk olarak İngiltere'de çarpıtılmaya başlanması tesadüfi değildir. Bu dönem, İngiltere'nin güçlü bir kapitalist devlet mekanizması kurarak ürünlerini toplamaya başladığı zamana denk gelir. İngiliz emperyalizminin önde gelen figürlerinden Rhodes Cecil, "Muhtemelen biz dünyadaki en üstün ırkız. Eğer dünyaya hükmedersek, diğer ırklar da bizim gibi gelişir ve uygarlık seviyesine ulaşır." demiştir. Darwin'in evrim teorisi, günlük mücadele yöntemlerinin ideolojik temeli haline gelen yapay bir seçilim düşüncesine indirgenmiştir. Henry Ford, ideal fabrika işçisinin iyi eğitilmiş bir maymun olduğunu belirtirken, Erich Koch üstün ırk olduklarını iddia etmiştir (Teber, 2004: 344-356). Ateş (2009) ve Tort (2015)'a göre bu şekilde saf ve üstün ırk fikirleri bilimsel bir kılıfla sunuldu ve Darwinizmin saptırılmış versiyonu olan sosyal Darwinizm kavramının yanı sıra daha cesur bir yaklaşım olan "biyolojizm" de ortaya çıktı. Kısacası Darwinizm ortaya atıldığı zamandan bu yana, farklı bireyler, topluluklar ve düşünce sistemleri tarafından kendi amaçlarını, görüşlerini ve savlarını desteklemek amacıyla ideolojik bir bilimsel temel olarak değerlendirilmiş ve uygulanmıştır. Bu eğilim, günümüzde de hız kesmeden devam etmektedir (Ateş, 2009: 32). Ancak, bu uyarlama ve yorumlamalar Darwin'in kendisi ve farklı bilimsel topluluklar tarafından eleştirilmiş ve birçok akademisyen tarafından sosyal Darwinizm ile biyolojik evrim arasında kesin bir ayrım yapılması gerektiği vurgulanmıştır. Engels'e göre sosyal Darwinizm, Hobbes'un "herkesin herkesle savaşı" anlayışı ile Malthusçu nüfus teorisinin burjuva ekonomik rekabet anlayışıyla birlikte topluma uygulanarak doğadaki hayvani mücadeleye dönüştürülmesidir (Teber, 2004: 355).

Bir diğer etmen, Darwinizmin savunuculuğunu üstlenmiş olan, bu alanda akademik üretimleri ve entelektüel tartışmaları şekillendiren Darwinist düşünürler, akademisyenler ve bilim insanlarının katkılarıdır. Ne var ki bazı Darwinciler, Darwinizmin ve alt başlıklarının sorgulanamaz dogmalar haline gelmesini savunma eğilimindedir. Nihayetinde, Darwinizmi Darwinciler kadar savunmayanların arasında Darwin'in kendisi de bulunmaktadır. Örneğin Darwin eserinin önsözünde, ileri sürdüğü teori ve ilkelerin bilimsel yöntemlerle sınanabilir ve gerektiğinde yanlışlanabilir olduğunu belirtmiştir. Özellikle cinsel seçilim gibi alt teorilerin, gözlemler ve deneylerle desteklenmesi gerektiğinin bilincinde olan Darwin, bilimsel çalışmaların dinamik doğasını kabul etmiştir. Darwin, evrim teorisine yönelik ortaya konan eleştiriler ve gelişen alternatif evrimsel yaklaşımlara karşı, teorisinin geçerliliğini destekleyici kapsamlı yanıtlar sunmuştur. Teorisinin farklı alanlara genişletilmesi hususunda açık bir tutum sergilemek yerine, daha ölçülü ve üstü kapalı ifadeler kullanarak kabul ya da redde yönelik imalar sunmuştur. Evrim teorisini mutlak bir hakikat olarak dayatmamış, aksine bu teoriyi çürütecek herhangi bir gözlem ya

da deneysel bulgunun mevcut olmadığını belirtmekle yetinmiştir. Ulaştığı sonuçların, sistematik gözlem ve deneylere dayalı bilimsel süreçlerin doğal bir ürünü olduğunu ifade ederek nihai yargıyı okuyucunun kendi muhakemesine bırakmıştır. Katı düşünce kalıplarının hâkim olduğu bir dönemde Darwin'in bu yaklaşımı, bireylere farklı bir dünya tasavvurunun mümkün olabileceğine dair bir umut ve ufuk açmıştır. Bununla birlikte, Darwin'in evrim teorisini ortaya koyduğu dönem ile Darwinizmin sonraki yayılma süreci birbirinden farklılık arz etmektedir. Başlangıçta bilgiyi dayatmayan, gözleme ve deneye dayalı bir yaklaşımın ürünü olan Darwin'in düşüncesi, zamanla çeşitli yorum ve ideolojik yaklaşımlar eşliğinde dogmatik bir nitelik kazanmış ve "Darwinizm" adı altında bir öğretiye dönüşmüştür. Ruse (1996)'ye göre, Darwinizm, ilerleme fikrine duyulan coşkuyu stratejik biçimde sömürerek, bilime sırtını dayamış; böylece materyalizmin yayılmasında retorik bir araç haline gelerek, metodolojik açıdan ikincil bir bilim olarak kendini konumlandırmıştır.

Darwinizme karşı Lamarckçı ve daha sonra neo-Lamarckçı görüşleri savunan evrimciler mevcuttur. Önceden belirtildiği gibi, Lamarck'ın evrim modelinde, çevresel zorluklarla mücadele sonucu elde edilen uyum özellikleri sonraki nesillere aktarılmaktadır. Buna karşın Darwinizmde de uyum gözlemlenmekle birlikte, bu süreç aktif bir evrimsel mekanizmanın sonucu olarak değerlendirilir. Yani, uyum evrimin temel itici gücü değil, onun ortaya çıkması ile kendini gösteren bir sonuçtur (Depew, 2009: 325). 1890'da neo-Lamarckçılığı sert bir şekilde eleştiren Alman biyolog August Weismann, 20 nesil boyunca farelerin kuyruklarını keserek edinilmiş özelliklerin kalıtımsal olmadığını göstermiştir (Ateş, 2009: 33). Mendel'in genetik yasaları da Lamarck'ın öngörülerini zayıflatarak, Darwinizmin bilimsel geçerliliğini pekiştirmiştir. Diğer taraftan Darwin, Saint-Hilaire'nin tüm hayvanlar için tek ve uyumlu bir yapısal düzen öngörüsünü ifade eden Kompozisyon Birliği ilkesini benimsemiş, ancak evrimsel atlamaların gerçekleştiği durumları reddetmiştir. Zira ardışık ve küçük ölçekli değişikliklerle açıklanamayan karmaşık bir organın varlığının ortaya konması, teorisinin sarsılmasına yol açacaktır. Evrimci düşünürler arasındaki görüş farklılıkları, akıllı tasarım savunucuları tarafından toplum nezdinde evrim teorisinin güvenilirliği konusunda şüphe oluşturmak amacıyla yorumlanmıştır. Evrim teorisi temel alınarak yapılan değerlendirmeler, bilimin tarafsızlığına yönelik bir eleştiri olarak da sunulmuş ve bilimsel metodolojinin güvenilirliği üzerine tartışmaları tetiklemiştir. (Depew, 2009: 328- 330). Bu bağlamda bilimsel tartışmalarda evrim yaklaşımı, yazarların odaklandıkları figürlere bağlı olarak çeşitlilik göstermiştir. Bazıları Darwin'in evrim kuramına doğrudan yanıt verirken, diğerleri Spencer, Huxley ve Butler'ın argümanlarından yola çıkarak eleştiriler geliştirmiştir. Ayrıca, Lamarck ve Chambers gibi tarihsel perspektiflerin devreye sokulması, evrim tartışmalarının çok boyutlu yapısını ortaya koymaktadır. Birinci Dünya Savaşı'nın yarattığı geçici duraklamanın ardından, entelektüel çevrelerde evrim konusundaki spekülasyonlar devam etmiştir (Greene, 1975: 252). Subhi Edhem (1913), Darwinizmin haleflerinin Darwin'in açıklayamadığı ya da ifade

edemediği düşünceleri bile Darwin'e atfettiğini ve böylece diğer evrim kuramlarına karşı tekrar Darwin'in zafer kazandığını ifade etmektedir.

Özellikle 1930'lu yıllarda Theodosius Dobzhansky, Ernst Mayr, Julian Huxley ve diğerleri Darwin'in evrim teorisi ile Mendel'in kalıtım yasalarını entegre ederek modern sentezin temelini oluşturmuşlardır. Modern evrimsel sentezin kurucuları, yaratılışçılık, ortogenez ve Lamarckçı transmutasyonizm gibi alternatif evrim kuramları arasında, yalnızca Darwinizmin evrimsel süreçleri en doğru ve kapsamlı şekilde açıkladığı görüşünü benimsemişlerdir. Onlara göre, doğal seçilim ilkesine dayanan Darwin kuramı, evrimsel mekanizmaların bilimsel verilerle uyumlu biçimde kavranabilmesi açısından tek geçerli paradigmayı temsil etmektedir (Kutschera ve Nıklas, 2004: 268). Darwinizmin tek geçerli paradigmayı temsil etme sürecinde, özellikle iki önemli şahsiyetin katkıları belirleyici nitelik taşımaktadır: Thomas Henry Huxley ve Ernst Haeckel.

"Darwin'in Bulldogu" olarak nitelendirilen Huxley, Darwin'in düşüncelerinin yayılımında merkezi bir rol üstlenmiştir. Dini inançları kullanarak insanı benzersiz bir varlık olarak konumlandıran ve onu doğal dünyadan ayıran fikirlere karşı çıkmıştır (Akgündüz, 2021: 40). Huxley, evrimin bilimsel temellerini ön plana çıkararak, teorinin teolojik yorumlardan arındırılmasına katkıda bulunmuş ve bu yöndeki çalışmaları, günümüzde hala etkisini sürdüren evrim tartışmalarının kapsamlı bir anlayışının inşasını sağlamıştır. Evrim teorisinin kamuoyunda tanınması ve anlaşılması konusunda önemli bir rol üstlenmiş, yazıları ve halka açık konferanslarıyla bu alandaki farkındalığı artırmıştır. Bilim camiasında, halka açık toplantılarda ve çeşitli kulüplerde faaliyet gösterirken, özellikle idealist profesörler ile üst düzey din adamlarına karşı Darwin'in evrim teorisini Darwin'den daha fazla kararlılıkla savunmuştur. Paleontolojik araştırmalar kuşlar ve atların evrimini belgeleyen önemli fosil kanıtları sunarken, Huxley bu bulguları Darwin'in teorisinin kabulünü sağlamak için düzenlediği kampanyalarda etkin bir biçimde kullanmıştır (Ateş, 2009: 31). Özellikle 1860 yılında, Huxley ile Oxford Piskoposu Samuel Wilberforce arasında gerçekleşen diyalog, Darwin teorisinin söylemsel sınırlarını aşan bir tartışmaya dönüşmüştür. Wilberforce, Huxley'e büyükbabasının veya büyükannesinin soyunun maymundan gelip gelmediğini sormuştur. Bu soru hem evrim teorisini küçümseyen retorik bir hamle olarak ve hem de bilimsel söylem ile teolojik düşünce arasındaki çatışmanın sembolik bir örneği olarak değerlendirilmiştir. Cevap olarak Huxley, bilimsel bir konuyu alaya almak amacıyla yeteneklerini ve nüfuzunu kullanan bir kişiye kıyasla, doğası gereği daha mütevazı olan bir maymun ataya sahip olmayı tercih ettiğini ifade etmiştir. Huxley'in bu kesin ve net yanıtı, Darwin yanlılarının bilimsel yöntemi savunan ve geleneksel dini otoritelerin dogmatik yaklaşımlarına karşı çıkan figürler olarak tanınmasına katkı sağlamıştır. (Depew, 2009: 339). Ancak Huxley, Darwin'in doğal seçilim ve kademeli evrim süreçlerini yalnızca desteklemekle kalmamış aynı zamanda Darwin'in teorisindeki eksiklikleri kendi bilimsel araştırmaları ve felsefi sorgulamalarıyla

doldurmaya çalışarak, evrim kuramının daha sağlam bir zemine oturmasına katkıda bulunmuştur. Ayrıca inanç sistemlerine dair dogmatik yaklaşımların ötesinde bir felsefi tutum sergilemek, kendi düşünce yapısını tanımlamak ve materyalistlerden, ateistlerden ve pozitivistlerden ayrılmak amacıyla "agnostik" terimini ortaya koymuştur. Çünkü ona göre görünenin ötesindeki olgular hakkında bilgiye ulaşamayız ve bu durumu kabullenmemiz gerekmektedir. Darwinizme yönelik bilimsel eleştirilerin ve itirazların dinsel kökenli olduğunu ileri sürmüştür. Bilimin, felsefeden ayrı bir alan olarak ele alınması gerektiği gibi, teoloji ile din arasında da belirgin bir fark olduğunu belirtmiştir. Din, esasen duygular ve hislerle ilişkili değerleri ifade ederken, teoloji, bilimsel yöntemin gerektirdiği kanıtlanabilirlik ilkesine dayanarak akılcı bir yaklaşımı temsil eder. Bu bağlamda, teoloji ile bilim arasında metodolojik ve kavramsal çatışmalar yaşanabilir; ancak duygusal yönüyle din, bilimsel düşünceyle belirli noktalarda uzlaşı sağlayabilecek daha esnek bir zemine sahiptir (Lyons, 2012: 89).

Huxley, insan ruhunun kendisiyle savaş halinde olduğunu belirterek varoluşsal çatışmanın insan doğasının kaçınılmaz bir unsuru olduğunu öne sürmüştür. Bireyler, evrenin genişliği içinde varlıklarını sorgulayan ve kendilerini yabancılaşmış hisseden varlıklardır. Huxley, ahlaki düzenlemelerin ve toplumsal normların, doğal dünyanın yönetimindeki evrimsel ve mekanik yasalara zorunlu bir biçimde ters düştüğünü belirtir. Ancak, bu metodolojik ve ontolojik çatışmalara rağmen ahlaki ilkeleri, geleceğin insan refahı ve medeniyetin başarısı için belirleyici bir anahtar olarak nitelendirmiştir (Huxley, 1893: 107). Uygarlığın ilerlemesi, bireylerin cesaret, çalışkanlık ve işbirlikçi zekâ gibi üst düzey özelliklerinden faydalanan bir yönetici önderliğinde sağlanır. Bu süreçte, toplum yararının gözetilmesi amacıyla, bahsi geçen niteliklere sahip bireylerin sayısının artırılması ve bu özelliklerden yoksun bireylerin oranının azaltılması suretiyle yani ideal olana seçilim yoluyla ulaşılması hedeflenmektedir. Böylece varoluş mücadelesi, yalnızca hayatta kalma çabalarının ötesinde, sanatsal ve kültürel değerlerin etkisiyle farklı bir boyuta evrilebilir (Huxley, 1894: 20).

Ernst Haeckel (1834-1919) ise doğa kanunlarının evrensel olup tüm canlılara ve topluma uygulanabilir olduğunu savunarak sosyal Darwinizm'in ve Alman materyalizmin önemli temsilcilerinden biri olmuştur. Eserleri evrim öğreniminde Darwin'in metinlerinden daha çok tercih edilen Haeckel, 19. yüzyılda evrim teorisinin zaferinde Darwinci düşüncenin kavramsal alt yapısını oluşturmuştur. Bilhassa 1863 yılında, Stettin'de düzenlenen Alman Doğa Bilimciler ve Doktorlar Derneği toplantısında *Darwin'in Evrimsel Teorisi Üzerine* başlığıyla devrim niteliğinde bir konuşma yapmıştır. Bu konuşma sonradan *Stettin Konuşması* olarak anılmış ve Darwinci evrim düşüncesinin Alman entelektüel camiasındaki erken yayılımına önemli bir katkı sağlamıştır. Haeckel'in evrimsel süreçleri anlamaya yönelik terminoloji ve görsel temsil çalışmalarında öncü rolü, modern biyolojinin temel taşlarını oluşturan metazoa, filogeni, ontogeni, monofiletik,

polifiletik ve ekoloji gibi kavramları literatüre kazandırmasından kaynaklanmaktadır (Levit ve Hossfeld, 2019: 1277). Ancak Haeckel'in farklı ülkelerde geniş bir okur kitlesi edinmesinin başlıca iki nedeni bulunmaktadır. İlk olarak, bilimsel otoritesi ve itibarı sayesinde evrimsel süreçlerin karmaşıklığını sistematik bir çerçevede sadeleştirmiş ve bilimsel bilgiyi erişilebilir kılan bir anlatım benimsemiştir. İkinci olarak, toplumsal meseleler üzerine geliştirdiği cesur ve radikal önerilerle yalnızca bilimsel değil, aynı zamanda sosyo-politik düşünsel çevrelerde de dikkat çekmiştir (Doğan, 2012: 127). Bu bilimsel ve entelektüel popülerliğe ek olarak Haeckel'in en çarpıcı yönü, dinsel ve spiritüel tüm olguları yalnızca maddesel temelde açıklayarak özgün bir din tasavvuru oluşturma çabasıdır. Tanrı'yı evrenin dışında bağımsız bir özne olarak gören düalist yaklaşıma ve ruhu reddeden materyalist görüşe yönelttiği eleştiriler ışığında Haeckel, monist materyalizm anlayışını savunmaktadır (Haeckel, 1936: 35). Bu anlayışa göre, varlık alemini oluşturan madde ile hareketi meydana getiren enerji, tözün ayrılmaz iki özelliği olarak ölümsüzdür (Cevizci, 2005:1144). Töz, varlığın değişmez esas çekirdeği; madde, bu tözün somutlaşmış formu ve kuvvet/enerji de maddenin hareket ve dönüşümünü mümkün kılan dinamik unsurdur. Varlık alemi, tek bir tözün farklı tezahürleri olarak hem cismin hem de kuvvetin ortak kaynağıdır. Maddenin durağan bir nesne olduğunu reddeden Haeckel, cismi enerjinin somutlaşmış hali, enerjiyi de maddenin dinamik yanıdır diye tanımlar ve ikisinin de yok olmaz olduğunu savunur. Zira ruh dediği sinirsel madde zerrecikleri, insan yaşamını yitirdiğinde biçimsel düzeyde dağılmakla kalmaz, atomlarına ayrılıp başka varlık süreçlerine katılarak etkisini sürdürür. Böylece spiritüel sayılan tüm fenomenleri maddi esaslara indirgeyen Haeckel, monist bir din kurgusu içinde yaratıcıyı bağımsız bir şahıs gibi değil, evrensel tözde tezahür eden ve her yerde hazır bulunan bir güç olarak konumlandırır (Haeckel, 2014: 99-102).

Tözsel yapı olarak madde ve kuvvet hem sonsuz mekânda yer kaplamakta hem de durmaksızın devinmektedir. Bu devinim, zamansız bir süreç içinde gerçekleşir ve varoluşun tüm düzeyleri ile birlikte cevher kanununa tabiidir (Haeckel, 1936: 29). Doğa güçleri arasındaki derin bağlantının günümüz bilimsel ilerlemeleriyle daha açık biçimde gözlemlenebilir hale geldiğini ifade eden Haeckel'e göre keşifler, dünyadaki madde ve canlı yapıtaşlarının evrensel olduğunu; gezegenler, Güneş ve yıldızlarda da ortak nitelikler taşıdığını göstermektedir. Ancak bu çeşitli keşiflerin ötesinde, tüm olguları kapsayan temel bir yasa olarak "cevher kanunu" öne çıkmaktadır. Darwin'in evrim kuramı olarak formüle ettiği bu yasa, evrendeki madde ve kuvvetin sürekliliği ile değişmezliğini esas almaktadır ve doğadaki tüm oluşumların evrimsel bir düzen içinde işlediğini ileri sürmektedir. Nitekim eserinde Darwin için şöyle demektedir:

> Darwin 1859 senesinde menşe ve tekâmül bahsinin temellerini kurdu. Bu sayede bütün meselelerin meselesini halletmek için lazım gelen anahtarı elde etmiş olduk. Çözülmesi istenilen bu mühim muamma, insanın cihandaki mevkiinin tayininden ve insanın tabii bir surette tekâmül ettiğini izahtan ibarettir. (Haeckel, 1936: 17).

Buradan anlaşılacağı üzere Haeckel, evrim yasasını biyolojik açıklamaların ötesine taşıyarak, varlık alanındaki tüm sorunları çözebilecek evrensel bir anahtar olarak değerlendirmiştir. Bu yaklaşım, doğa ile düşünce arasındaki ontolojik ikiliği ortadan kaldırmayı hedefleyen monist görüşle de örtüşmekte; bilimsel açıklamanın metafiziksel birlik anlayışıyla bütünleşmesini olanaklı kılmaktadır. Nitekim Haeckel, kiliseyi batıl inançlara dayalı ve doğa biliminin en büyük düşmanı olarak tanımlarken, ahiret inancını da dünyada karşılaşılan zorluklar ve problemler karşısında insanların sığındığı bir teselli biçimi olarak görmüştür (Haeckel, 1936: 23-24). Öte yandan Haeckel'e göre insan doğanın en seçkin ve soylu ürünü olmakla birlikte, özü itibarıyla diğer varlıklar gibi "sadece bir ürün" konumundadır. Ona göre filogeni, ontogenezin mekanik nedeni olarak işler; yani türlerin evrimsel geçmişi, bireyin gelişim sürecini biçimlendirir. Bu bakış açısıyla insan embriyosunun ontogenetik evrimi, filogenetik tarihi sıkıştırılmış biçimde yansıtarak insanın hem ilkel ata çizgisine yakınlığını hem de evrimin doruk noktası olarak benzersiz statüsünü açıkça ortaya koyar. Böylece Haeckel, bireysel gelişimi yaşamın tüm evrimsel aşamalarını özetleyen doğal bir süreç olarak kurgular (Peden, 2014: 7). Ancak belirtmek gerekir ki Haeckel'ın düşüncelerinin katkısı ve popülerliği, Darwin'in bilimsel bir geleneğe dönüşerek her alana etki ettiği süreçte geri planda bırakılmıştır. Çünkü saldırgan din karşıtı tutumu ve alışılmadık "monizm" yaklaşımı, onu Avrupa entelektüel tarihinde tartışmalı bir figür haline getirmiştir. *Monistik Evrim Öğretisi* (Monistische Entwickelungslehre) adını verdiği araştırma programında, monizm ve evrim teorisini bir araya getirerek, Tanrı'nın bilim aracılığıyla anlaşılabilen genel bir nedensel yasa olduğunu ve Tanrı ile doğanın özünde bir bütün oluşturduğunu ileri sürmüştür. Bu perspektife göre, tüm bilim dalları (insan bilimleri dahil) doğa biliminin altına yerleştirilmeli ve bu bütünleşmiş bilimsel çerçevede incelenmelidir. Ancak, böyle bir evrensel bilimsel bakış açısı geliştirme girişimi, Haeckel'i geleneksel dinlerle karşı karşıya getirirken, aynı zamanda Darwinizm'i doğa bilimlerinin sınırlarını aşan, adeta din benzeri bir öğreti haline dönüştürme çabası bilimsel itibarını riske atmıştır. (Levit ve Hossfeld, 2019: 1277).

İKİNCİ BÖLÜM

2. BATI EDEBİYATINDA EVRİMSEL VE MATERYALİST SÖYLEM

2.1. Düşüncenin Konvoyu Olarak Edebiyat

Siyasi düşünceyle edebiyat arasındaki bağ, iki alanın da birbirini kimi zaman beslediği kimi zaman dönüştürdüğü karmaşık bir etkileşim şeklindedir. Edebiyat, sadece siyasal olayların bir aynası olmanın ötesinde, kimi dönemlerde siyasi söylemin ya da muhalif seslerin taşıyıcısı haline de gelmiştir. Halkın bir fikri benimsemesi ya da belirli bir düşünceyi sorgulaması çoğu zaman edebi anlatımlar, şiirler, oyunlar ve mitler aracılığıyla sağlanmıştır. Bu yönüyle edebiyat yalnızca estetik bir üretim alanı değil, aynı zamanda düşüncenin dolaşımını mümkün kılan bir iletişim biçimi olagelmiştir. Edebiyatın düşüncenin bir tür konvoyu olarak işlev görmesi, felsefi ve siyasal fikirlerin topluma aktarılmasında güçlü bir araç olmasının kökleri Antik Yunan'a kadar uzanmaktadır. Bu gelenek içinde Platon, felsefi düşüncelerini diyalog formunda kaleme alarak okuyucuyu tartışmanın içine çekmiştir. Onun diyalogları, felsefeyi yalnızca soyut bir akıl yürütme alanı olmaktan çıkarıp yaşayan bir söylem haline getirmiştir. Daha sonra Cicero da benzer bir yöntemi benimseyerek, siyaset felsefesi ve ahlak üzerine fikirlerini yine diyalog biçimiyle ifade etmiştir. *Tanrıların Doğası Üzerine* ve *Cumhuriyet Üzerine* eserlerini diyalog biçiminde yazarak edebiyatı, siyasal tartışmanın dili haline getirmiştir. Platon'dan Cicero'ya uzanan bu çizgi, edebiyatın düşünceyi taşıma gücünün tarih boyunca nasıl süreklilik gösterdiğini açıkça ortaya koymaktadır. Düşüncelerini edebi bir biçimde aktaran bir başka isim ise Galileo'dur. Onun bu yöntemi tercih etmesinin nedeni yalnızca fikirlerini daha geniş bir kitleye ulaştırmak değildir. Aynı zamanda yaşadığı dönemin sansür ortamını aşmanın da bir yolu olmuştur. Bilimsel tartışmalarını doğrudan değil, karakterlerin konuşmaları üzerinden sunarak hem düşüncenin yayılmasını kolaylaştırmış hem de kendi fikirlerini belli bir edebi örtüyle koruma altına almıştır. Bu gelenek modern dönemde David Hume'un *Doğal Din Üzerine Diyaloglar* adlı eserinde yeniden yorumlanmıştır. Hume, diyalog biçimini kullanarak teolojik ve metafizik iddiaları çatışmacı bir yaklaşımla sorgulamıştır. Benzer şekilde Aydınlanma döneminde Denis Diderot, *Rameau'nun Yeğeni* eserinde diyalog aracılığıyla düşüncenin çatışmasına okuru da aktif bir katılımcı olarak dahil etmiştir (Henry, 2016: 110). Bu düşünürlerin diyalog biçimini tercih etmelerinin temel nedeni, hakikati farklı bilinçlerin çatışmasından doğan dinamik bir süreç olarak görmeleridir. Böylece diyalog biçimi, farklı çağlarda ve alanlarda düşüncenin hem aktarımında hem de korunmasında önemli bir araç olmuştur.

Düşüncenin aktarımı ve farklı ülkelere taşınmasında yalnızca diyalog biçimi değil, farklı edebi türler de rol oynamaktadır. Palabıyık (2009)'a göre zaten edebiyatın görevi, anlatı geleneğini sürdürmektir. Çünkü insan, yaşamını anlamlandırmak veya deneyimlerini kabullenmek amacıyla her zaman bir anlatıya ihtiyaç duymuştur. Bu ihtiyacın ontolojik bir temele mi yoksa atavizmle gelen bir alışkanlığa mı dayanması ise önemsizdir. Edebiyatın temel amacı da bu çerçevede içerik değil, anlatının devamını sağlamasıdır. Örneğin XII. ve XIII. yüzyıllarda etkin olan Goliardlar, papalığa karşı durabilmek için imparatorluk yanlısı bir pozisyon almış ve eserlerinde sert üslup kullanmasalar bile papalık karşıtı taşlamaların temelini oluşturmuşlardır. Zaman içinde edebi üretim siyasal alana müdahale etmeye devam etmiş, yalnızca ifade biçimi veya edebi türü değişmiştir.

Tarih boyunca insan anlatıları, yaşadığı toplumsal ve kültürel koşullara göre farklı biçimler almıştır. Orta Çağ'da bu anlatılar genellikle dini çerçevede şekillenirken, Aydınlanma ve modern dönemde toplumsal, ekonomik ve bireysel koşullara dayalı içerikler ön plana çıkmıştır. Anlatı ve onu taşıyan edebiyat, biçim değiştirse de insan düşüncesini ifade etme ve toplumsal-siyasal bağlamlarda aracılık etme işlevini sürdürmüştür. Modern dönemde bu işlev, ülkelerin kimlik inşa süreçlerinde ve ideolojik projelerde daha belirgin hale gelmiştir. Örneğin, sosyalist gerçekçilik anlayışı, edebiyat ve sanatın toplumu dönüştürme gücünü kullanarak sosyalizmin ideallerini toplumsal yaşamın merkezine yerleştirmeyi amaçlamıştır. Bu doğrultuda yazarlardan sosyalizmin anlamını ve hedeflerini açıklayan, emekçi sınıfı yücelten ve ideolojik birlik ile ilerleme düşüncesini pekiştiren eserler üretmeleri beklenmiştir. Sovyet toplumunun inşasında edebiyat, devlet politikalarının desteklediği önemli bir araç haline gelmiş ve sanat ile edebiyat ürünleri, yeni ideolojik propagandanın taşıyıcısı olarak kullanılmıştır. Bu durum, çeviri faaliyetlerine de yansımış; çeviri yalnızca dilsel bir aktarım değil, devletin düşünsel ve politik amaçlarını yayma aracı olarak işlev görmüştür. (Barut vd., 2016: 477).

Düşüncenin aktarımı yalnızca Sovyetler'deki ideolojik amaçlarla sınırlı kalmamış, farklı ülkelerde de edebiyat, toplumsal ve siyasi işlevler için kullanılmıştır. Örneğin Çin'de Mao dönemi boyunca edebiyat ve tiyatro, halkın sosyalist bilinçlenmesini sağlamak için araçsallaştırılmıştır. Almanya'da Weimar ve Nazi dönemlerinde edebiyat, toplumsal değerleri ve ideolojiyi yaymada önemli bir rol oynamıştır. ABD'de ise 20. yüzyılda popüler romanlar özellikle ırk, sınıf ve toplumsal sorunlara odaklanan eserler, geniş kitleler üzerinde düşünsel etki yaratmıştır. Örnekler, edebiyatın toplumsal ve ideolojik işlevini gösterse de edebi üretim yalnızca politik veya kültürel bağlamlarla sınırlı kalmamıştır. Aynı zamanda bilimsel düşünceler ve insan doğasına dair anlayışlar da edebiyatı etkilemiş, eserlerin teması ve biçimi üzerinde etkili olmuştur. Bu bağlamda, edebiyat ile bilimsel fikirlerin etkileşimi, farklı dönemlerde yazarların insan ve toplum anlayışını aktarma biçimlerine yansımıştır.

Buradan hareketle "bilimsel düşüncenin" toplumsal düzeyde yayılmasında ve anlatı biçimlerinin dönüşümünde belirleyici bir rol oynayan Darwinizmin, edebiyata geçiş süreci de uzun sürmemiştir. Bowler (2005)'a göre evrim kuramı yalnızca biyolojik bir paradigma değişikliğini değil, aynı zamanda insan doğasına ve toplumsal ilişkilere dair edebi temsil biçimlerinde de yenilikleri beraberinde getirmiştir. Özellikle 19. yüzyılın son çeyreğinde Darwinci fikirler, roman ve şiir gibi edebi türlerde karakterlerin psikolojik derinliği, toplumsal çevre ile etkileşimleri ve doğa-insan ilişkisi temalarının yeniden yorumlanmasına imkân tanımıştır. Bu bağlamda Darwinizmin edebiyat üzerindeki etkisi, hem bilimsel bilginin halka ulaşmasını hızlandırmış hem de edebi anlatının evrimsel bir perspektifle şekillenmesini sağlamıştır. Böylece söz konusu geçiş görece kısa bir süre içerisinde tamamlanmıştır. Bu noktada, Darwinizmin edebiyat üzerindeki etkisini anlamak için, öncelikle Darwin'in kendi eserlerinde dili nasıl kullandığını belirtmek gerekir.

Darwin eserlerinde genel olarak "bilimsel" üslubu benimsemiş; görüşlerini sadece düşüncelerini gözlemlere ya da kısa süreli bulgulara değil, yıllar süren sistematik araştırmalarına dayandırmıştır. Ancak bu kanıtlardan hareketle, daha ileriye dair bazı sonuçları varsayımlar üzerine kurmuştur. Özellikle tümevarım metodunu kullanarak, örneğin gözün zamanla nasıl bu kadar işlevsel bir yapıya dönüştüğünü tam olarak bilemeyeceğimizi, sadece tahmin edebileceğimizi belirtmiştir. Hatta kimi zaman, eğer göz gerçekten daha basit bir formdan evrildiyse, bunun kararını okuyucuya bırakmıştır. Bu yönüyle, düşüncenin baskılandığı bir dönemde, okuyucuya fikir üretme özgürlüğü tanımış, "Bu kanıtları gördükten sonra aksini düşünmek için bir neden bulamıyorum" gibi ifadelerle tersini ispatlama görevini yine okuyucuya bırakmıştır. Darwin, doğal seçilimin aksinin kanıtlanamamasını kendi görüşlerinin doğruluğu için dolaylı bir kanıt olarak görmüş ve bu imkansızlığı düşüncelerini güçlendiren bir unsur haline getirmiştir. Okuyucuya bu düşünsel özgürlüğü tanıması, Darwin'in fikirlerinin kısa sürede geniş bir çevreye yayılmasını sağlamıştır. Ayrıca, karmaşık bilimsel kavramları sade bir dille ifade etmesi, yalnızca aydın kesimin değil, sıradan halkın da onu anlayabilmesine imkân tanımış ve böylece düşüncelerinin popülerleşmesinde önemli rol oynamıştır. Bu yaygınlık, zamanla onun bilimsel görüşlerinin edebiyata ve kültürel düşünceye de sızmasına zemin hazırlamıştır. Bu görüşlerin insan, doğa ve toplum anlayışını kökten değiştirmesi, kısa süre içinde Avrupa'da "Edebi Darwinizm" olarak adlandırılan yeni bir düşünce akımının doğmasına zemin hazırlamıştır.

2.2 Avrupa'da Bir Fikir: Edebi Darwinizm

Edebi akımlar, belirli bir dönemde ve coğrafyada gelişen felsefi düşünce sistemlerinin doğal bir uzantısı olarak ifade edilmektedir. Bu akımlar bulundukları kültürel, toplumsal ve entelektüel ortamın bir ürünü olarak şekillenmekte ve genellikle döneme özgü koşullar ile ihtiyaçlar

doğrultusunda biçimlenmektedir. Kimi zaman toplumsal dönüşümler, entelektüel tartışmalar, sanatsal arayışlar ve tarihsel bağlam; kimi zaman da bir yazarın öncülüğündeki öncü yaklaşımlar bu süreçte belirleyici rol oynamaktadır. Dolayısıyla bir edebi akımı incelerken yalnızca dönemin siyasi, sosyal ve kültürel dinamiklerini değil, aynı zamanda diğer akımlarla kurduğu etkileşimi de göz önünde bulundurmak gerekmektedir.

19. yüzyılda yapılan yeni keşifler, o güne kadar süregelen bilgi birikimini sarsarak adeta bir "bilim yüzyılı" oluşmasına zemin hazırlamıştır (Sunel, 1981: 141). Bu dönemde toplumsal gelişme olarak öne çıkan üç ülkeden söz etmek mümkündür: ekonomik ilerlemeleriyle Büyük Britanya, devrim geleneği ve siyaset sahnesindeki dinamizmiyle Fransa ve dinde reform hareketleriyle Tanrıbilimde özgürlük arayışıyla Almanya (Timur, 2017: 21). Her biri değişimin farklı bir yönünü temsil ederek Avrupa'nın dönüşüm sürecine kayda değer katkılarda bulunmuştur. Akıl ve felsefeye odaklanan bu süreçte meydana gelen toplumsal, ekonomik ve kültürel ilerlemeler, sınırları aşan bir etki yaratarak küresel düzeyde yeni düşünce biçimlerinin önem kazanmasına yol açmıştır. Bilgi akışındaki bu değişim, materyalizm ve pozitivizm gibi bilim ve mantığı ön plana çıkaran akımların yükselişine ve beraberinde dini otoriteye yönelik eleştirilerin artmasına hizmet etmiştir. Materyalizm, varlığı salt maddeden ibaret görmekte ve evrenin fiziki bir düzen çerçevesinde işlediğini savunmaktadır. Bu perspektife göre nedenler, süreçler ve sonuçlar üzerine kurulu sistemde soyut kavramlara yer yoktur; vahiy, din, Tanrı ve ruh gibi içerikler gerçeklikten yoksun sayılmaktadır (Cevizci, 2011: 114). Maddeye indirgenen evren anlayışı, toplumsal alanda ahlak ve erdem gibi kavramların önemini gölgelemiştir. Sartre (1998), materyalizmi üç aşamalı bir felsefi tutum olarak açıklamıştır. Birinci adımda aşkın idealleri özellikle Tanrı'nın varlığına dair aşkın (transzendental) ideali reddetmek, ikinci adımda zihinsel eylemler dahil olguları maddenin hareketine indirgemek ve üçüncü adımda ise insan ile dünya arasındaki tüm ilişkileri kapsayan nesneler ağı perspektifine geçmek söz konusudur. Graudy (1995), materyalizmi şu biçimde özetlemektedir: "Materyalizm, bilimsel bilginin dışında bilgi olmayacağının kabulüdür." Kelly (1947) ise dönemin baskıcı atmosferine tepki olarak materyalistlerin mevcut dogmaları yıkarak yerine yeni dogma inşa ettiklerini belirterek eleştirmiştir. Ona göre materyalistler, tüm olguları yalnızca gözlemlenebilir veriler ve bunlardan türetilen sonuçlar çerçevesinde ele almakta; yaşamı ise nihai olarak karbon ve harekete indirgenebilen mekanik bir sistem olarak tanımlamayı hedeflemektedir.

Materyalist düşünürlere göre değerler ve normlar, bireylerin biyolojik ve ekonomik koşullarının bir ürünü olarak şekillenmektedir. Marx (1997), dinin toplumsal işlevini betimlerken "halkın afyonu" tanımını kullanmış, dini inançları insanların gerçek dünyadaki sorunlarından kaçış aracı saymıştır. Bu bakış açısına göre din, toplumsal ve ekonomik yapıların bir yansımasıdır; yapılar değiştiğinde dini inançlar da dönüşecek ya da zayıflayacaktır. Benzer şekilde Engels ise

ahlaki ilkeleri, dönemin iktisadi koşullarına uygun şekilde dönüşen ve topluma empoze edilen kurallar bütünü olarak görmüştür. Bu nedenle, insanlığın birleşebileceği evrensel bir ahlaki ilkenin varlığını kabul etmemiştir (Aydeniz, 2010: 76). Özellikle 1850'lerin kısıtlayıcı entelektüel ikliminde, materyalizmle harmanlanan Darwinizm, insanın geleneksel otorite ve tanrı bağımlılığından kurtularak bilim ve teknoloji aracılığıyla yeni bir yaşam kurma arzusunun bir ifadesi olarak kabul edilebilir. Materyalistlerin nihai hedefi, bilimi politik bir araç olarak kullanarak mevcut düzeni yıkmak ve doğayı Tanrı'nın dışavurumu sayan idealist, tefekküre dayalı doğa felsefesini alaşağı etmekti (Kelly, 1947: 20). Dolayısıyla 19. yüzyılın ikinci yarısında Darwin'in doğal seçilim teorisiyle birlikte dini inançlardan radikal kopuş yaşanmıştır. Bu teori, evrenin başlangıcından ilk canlı organizmaların ortaya çıkışına, oradan da modern toplumların oluşumuna kadar uzanan süreci açıklama iddiasıyla dine alternatif yeni bir seçenek sunmuştur (Doğan, 2012: 397).

Aslında Darwin, doğada nesne ile anlam arasındaki ilişkileri yeniden tanımlayarak sınırları bulanıklaştıran yeni bir dünya kurgulamıştır. Bilimi temel alan bu yaklaşım, ontolojik sorunlara getirdiği açıklamalarla teolojinin otoritesini sarsmış ve pek çok disiplini derinden etkilemiştir (Gianquitto, 2014: 6). Sosyal, siyasal ve ekonomik alanlarda açtığı yeni araştırma eksenleri, psikolojide insan davranışları ve zihinsel süreçleri anlamaya yönelik alternatif bir bakış açısı sunmuş; bu çerçevede insanın yaşam mücadelesi sürecinde ilkel ve hayvani dürtülerin bilincin üstünde rol oynadığı ileri sürülmüştür (Ergün, 2022: 56). Teori, entelektüel ve kültürel yaşamı kuşatarak kısa sürede popüler bir olguya dönüşmüş ve dönemin düşünsel ikliminde yaygın yankı uyandırmıştır. Doğan (2012), Darwin'in çağının entelektüel atmosferi üzerindeki etkisini şu nedenlerle açıklamaktadır:

> *Birincisi, basit mekanik doğal ayıklanmacı yaklaşımla tüm varlığın oluşumunu açıklamasıyla materyalist düşünceyi geniş halk kitlelerine anlatma imkânı sunmasıdır. İkincisi, çatışma düşüncesinin toplumsal gerçeklikle birebir örtüşmesidir. Üçüncüsü ve belki de en önemlisi bilimin kutsandığı bir dönemde biyolojik evrim teorisini bilimsel retorikle sunmasıdır.*

Bu entelektüel kırılma, Darwin teorisiyle benliğin, toplumun, tarihin ve dinin doğasına dair temel soruları yeniden gündeme taşımıştır. Böylelikle, doğal dünyada kendimizi hayal etme biçimimizi farklı bir boyuta taşımıştır (Levine, 1991: 2). Evrim teorisinden önce, insanlar kendilerini doğanın efendisi olarak diğer canlılardan üstün görme eğilimindeydi. Oysa bu teori, insanların da diğer canlılar gibi evrimsel süreçlerin sonucunda var olduğunu ifade etmesiyle insan, doğal dünyanın bir ürününe indirgemiştir. Bu da insana doğanın içinde yeni bir rol ve belirsizlik

sağlamıştır. Evrim teorisine göre, insanın ahlaki duyguları da evrimsel bir süreç sonucu ortaya çıkmıştır ve bu yüzden evrensel değildir. Bu çerçevede, sosyal ve çevresel koşullara göre evrimleşen ahlak mitleri sadece gelişmiş içgüdülerdir. Lyell, Darwin'den ileri giderek evrim doğruysa tüm ahlakın boşuna olduğunu öne sürmüştür. Nitekim Darwinin teorisi, bu açıdan tehlikeli görülmeye başlanmıştır. Buna göre, tanrı yoksa ve insanlar hayvanlardan evrimleştiyse, ahlaki ilkeler ve kaygılar da herhangi bir şey ifade etmemiş olacaktır. Bu da bilinen tüm doğrular ve yanlışların ölümü anlamına gelmektedir (Stewart-Williams, 2012: 319). Kimi yazarlar açısından tehlikeli, kimi yazarlar açısından doğru olarak lanse edilen bu fikirlerle birlikte, Darwinizm felsefi ve etik tartışmalar için zengin bir zemin sunmuştur. Teori, Batı kültüründe hikâye ve mit gibi farklı kolları olan bir endüstri gibi, toplumsal ve entelektüel yapıya derinlemesine işlemiştir (Beer, 1983: 83). Kamusal alandaki bilimsel söylem, sembolik unsurlar üzerine inşa edildiğinden edebî bir karakter arz etmektedir. Bu sayede toplum bilimleri bakımından kanonik statüye yükselen evrimci paradigma, edebiyata sirayet ederek etki alanını genişletmiştir (Saul ve James, 2011: 10).

Evrimsel psikoloji ve sosyo-biyolojinin ortaya koyduğu öncüller ile "Edebi Darwinizm" kavramı, Darwinizmin bir alt paradigması olarak ortaya çıkmıştır. New York Times'ın "The Next Big Thing" başlığıyla lanse ettiği bu teori, edebiyat anlayışı üzerine nüfuz etmiştir. Edebi Darwinizm kültürel bir olgu olarak edebiyatta var olduktan sonra hikâye, şiir gibi alt kategorilere ve yapısal öğelere işlenerek tüm eserlerin analizinde ve yorumlarında kendini göstermiştir. Temel argümanı, evrimsel uyum sürecinin bir sonucu olarak insan zihnini ve onun bir ürünü olarak edebiyatı birbirine bağlamaktır. (Greenberg, 2009: 424). Sonuç olarak, edebi metinlerde Darwinci düşüncenin izleri, edebi Darwinizm kavramı etrafında örülen alt disiplinlerin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Thomas Hardy'den Émile Zola'ya, Jules Verne'den Jack London'a kadar birçok yazar eserlerinde bu teoriyi işlemiştir. İnsan doğası, toplumun evrimi, çatışma ve doğanın karmaşıklığı gibi kavramlar, edebi temalar ile bütünleşmiştir.

Edebi Darwinizmin temel mihenk taşı, kültürel yatkınlıkların büyük ölçüde genlerimiz aracılığıyla kuşaktan kuşağa aktarılmasına dayanmaktadır. Doğal seçilim sürecinde, kullanışlı özellikler güçlenip sonraki kuşaklara aktarılırken, işlev taşımayan (yeterince uzun bir zaman verildiğinde) zayıflayıp yok olmaktadır. Dolayısıyla toplum içinde yaygın görülen davranışlar, evrimsel olarak desteklenip, pekiştirilmiş ve kalıtımla sonraki nesillere geçirilmiş davranışlardır. Örneğin Wilson (2017), yılan korkusunun kökenini tarih öncesi dönemde yılan ısırıklarından ölen atalarımıza dayandırarak açıklamış; yılanlardan korkanların, korkmayanlara kıyasla daha yüksek hayatta kalma şansına sahip olması nedeniyle bu korkunun genetik mirasımıza yerleştiğini savunmuştur.

Edebi Darwinizm, evrimsel biyolojiden ödünç aldığı kavramları edebiyat incelemelerine taşımakta ve buna dayanarak edebi üretim dahil tüm insan davranışlarının genetik yatkınlıklarla şekillendiğini savunmaktadır. Bu çerçevede kültürel yapıların insan doğasının ortak eğilimleriyle nasıl kesiştiğini sorgulayarak, edebiyatın toplumsal işlevine dair daha geniş bir kavrayış sunmayı hedeflemektedir. Evrimsel biyolojiyle evrimsel sosyal bilimlerden aktarılan ilkeleri hem kuramsal metinler geliştirirken hem de edebi eserleri çözümlerken araçsallaştırmaktadır. Böylece, insan evriminin izini sürmenin, edebiyatın biçimsel ve işlevsel katmanlarını derinlemesine anlamamıza ışık tuttuğu düşüncesine varmaktadır. İnsan doğasını, tüm bireylerde ortak olan genetik kökenli motifler, temel duygular, tipik kişilik kalıpları ve bilişsel kodlar bütünü olarak gören bu yaklaşım, bu doğuştan gelen öğelerin hem yaratıcı süreci hem de okuyucu deneyimini biçimlendirdiğini ileri sürmektedir. Sonuç olarak edebi Darwinizm, bu içgüdüsel yönelimleri somut metinler üzerinden tahlil ederek edebi eleştiride yeni ufuklar açmayı amaç edinen bir paradigmadır (Carroll, 2008: 105). Ancak bir edebiyat eleştirisi akımı olarak edebi Darwinizm, romanın önemine farklı bir bakış açısı sunmuştur. Bu akıma göre, yazarlar insan davranışlarının doğuştan gelen kalıplarını keşfetmek amacıyla eserlerinde belirli temaları işlemelidirler. Darwin'in hayvanları inceleyerek evrim süreçlerini anlamaya çalışması gibi, Edebiyatçı Darwinistler de insanların çocuk yetiştirme, kaynak (para, mülk, nüfuz) edinme çabaları ve aileler arasındaki ilişkiler gibi doğal davranışlarını araştırmıştır. İnsanlar belli evrensel kalıplara göre davranmaktadırlar ve bu davranışların temelinde doğuştan gelen faktörler yatmaktadır. Dolayısıyla edebi Darwinist yazarlara göre, bir edebi eseri tam anlamıyla anlayabilmek ve özümsemek için evrim gerçeğini göz önünde bulundurmak gerekmektedir. Edebiyatın en etkili ve doğru eserleri, bu temel gerçeklere referans veren veya onları öne çıkaran eserlerdir (New York Times, George Levine: 1986). Carroll (2004)'a göre herhangi bir coğrafyada, herhangi bir zamanda yazılmış olan herhangi bir edebi eser, Darwinist analizin dışında kalmamaktadır. Zira Darwin sonrasında üretilen metinlerde; yazar, evrimi kabul etsin ya da etmesin, Darwin'in teorisinden haberdardır ve bu bilinçaltı etki, yaratıcı süreci mutlaka şekillendirir. Öte yandan Darwin'den önce yazılmış yapıtlar da evrim teorisine tümden yabancı sayılmaz. Darwin ne kadar kuramı sistematikleştirse de onun öncüllerini oluşturan doğa felsefesi ve erken biyolojik tartışmalar, entelektüel çevrelerde dolaşmış ve yazarların metinlerine nüfuz etmiştir. Böylelikle ister Darwin sonrası ister öncesi dönem olsun, evrimsel fikirlerin edebiyata sızması her döneme ait eserlerde Darwinist analizin geçerliliğini teyit etmektedir. Bu bağlamda, *Kırmızı Başlıklı Kız* masalından Homeros'un *İlyada ve Odysseia* destanlarına kadar uzanan tüm metinler, Darwinist analizle yeniden okunabilir ve her biri, içerdikleri evrimsel motifler ile adaptif davranış stratejilerinin izini sürerek yeni anlam katmanları kazanabilir. Ancak evrim teorisini edebi amaçlar doğrultusunda uyarlarken analojik bir nedensel model olarak almamak gerekir. Analojik modelde, bir alandaki nedensel süreçlerin diğer alanlardaki süreçler için de güvenilir sonuçlar vereceği varsayılmıştır. Bu, nedensel düşünceye giden bir kısayoldur ve biçimciliğin başka bir versiyonudur. Zihin uyarlanabilir bir doğal seçilim süreci yoluyla gelişmiştir ve uyumlu zihin edebiyat üretmiştir. Bu nedenle, edebiyatın nedensel dizilimle Darwinizme bağlantılı olduğu ifade edilmiştir.

Buradan anlaşılacağı üzere zihnin doğal seçilimle uyarlanabilir bilişsel yapılar (dil, anlatı kurma, sembolik düşünce) geliştirmesi, edebi üretimin temelini oluşturmaktadır. Yani edebiyat, evrimsel kökenli bilişsel eğilimlere dayanmaktadır. Ancak biyolojideki neden-sonuç süreçlerinin, başka bir alanda (edebiyat gibi) da aynı geçerlikte işleyeceğini varsaymak yanıltıcı sonuçlar doğurur. Edebiyat çalışmaları hem biyolojik hem de kültürel dinamikleri içeren çok boyutlu bir alandır. Bir metin hem kalıtımsal bilişsel eğilimleri hem de dönemin toplumsal değerlerini bir arada sunan ikili bir kod tablosu niteliğinde incelenmelidir.

2.3. Edebi akımlar ve Temaların Yeniden İnşası

Edebi Darwinizm'in ortaya çıktığı dönemde yazılan eserlerde Realizm, Romantizm ve Sembolizm gibi edebi akımların etkileri de gözlemlenebilmektedir. Fransa'da filizlenen Realizm, insan doğasını ve toplumsal yapıyı bütün çıplaklığıyla, subjektif ideallerden arındırılmış bir nesnellik perspektifiyle ele almayı hedefleyen bir akım olmuştur. Yazarlar eserlerini oluşturmadan önce kapsamlı gözlem ve araştırma yaparak gerekli bilgi ile belgeleri toplamış; ayrıntılı mekân betimlemeleri ve karakterlerin ruhsal yapılarına ilişkin çözümlemeleri olay örgüsüne dahil etmiştir (Kara, 2010: 88). Gerçekçi metinlerde karakterler ve yaşanan olaylar, doğadan ve içgüdüsel tepkilerden ilham alarak kurgulanmıştır. Bu akımın temel özellikleri; gerçekçilik, gözleme dayalı anlatım, insan ve toplum tasviri, mekânın işlevsel kullanımı, nesnel tutum, duygusal sınırlama, estetik uyum ve dil-üslup tutarlılığı olarak özetlenebilir (Kurt, 2014: 25). Realist yazarlar toplumdaki değişimleri, sınıf mücadelelerini, ekonomik faktörleri ve bireylerin toplumdaki yerini ayrıntılı olarak işlemişlerdir. Realist geleneğin önde gelen temsilcilerinden Émile Zola, Darwin'in evrimsel teorilerinin ve bilimsel metodolojinin edebiyata uygulanması arasında köprü kurarak öncü bir rol üstlenmiştir. İnsanları ve toplumları, içinde bulundukları çevrenin ve biyolojik etmenlerin bir sonucu olarak ele alan yazar bakış açısını gerçekçi bir anlatımla edebiyata taşımıştır. Onun çabası, Darwinizmin kurduğu benlik algısı ile maddi dünya arasındaki kopukluğu anlamlandırmaktır. H. G. Wells ve Thomas Hardy de biçimsel açıdan gerçekçiliğin sınırlarında kalan kurgular üretirken metinlerinde Darwinci temalar ve adaptif davranış kalıplarına göndermeler yaparak edebi Darwinizm'e yaklaşmışlardır (Plotz, 2015: 49).

Temel dinamiği geçişlilik olan Realizm ile bunu yadsıyan Sembolizm, birlikte edebiyatta mega dönemi meydana getirmiştir (Löve, 1994: 22-23). Sembolizm, soyut düşünceleri ve duyguları ifade etmek için imgelerin ve sembollerin kullanımını vurgulamıştır. Bu nedenle, sembolist eserlerde genellikle gerçeklikten uzaklaşarak soyut ve mistik bir atmosfer bulunmaktadır. Güzellik ve bireycilik ön planda tutularak konular çarpıcı şekilde zengin imgeler ile anlatılmaktadır (Özkaya, 1990: 413). Sembolizm ile gerçeküstü, mistik ve duygusal ifade ön plana çıkmıştır. Doğrudan anlam yerine semboller, metaforlar ve imgeler aracılığıyla derin, duygusal ve tinsel

fikirleri iletmeye odaklanan bu akım aşırı objektif ve detaycı yaklaşımlara bir tepki olarak gelişmiştir. Sembolistler için kozmosun görüntüsü karasal dünya ise, sanatın görüntüsü de semboldür (Ayaydın, 2012:261). Özellikle şiirde güçlü bir etki yaratarak kimi zaman gerçeklikten uzak, hayali, fantastik ve doğaüstü bir dünya ile kimi zaman kelimelerin çok katmanlı anlamlarıyla kendini göstermiştir. Akımda ki dinsel ve mistik temalar, 19. yüzyılın sonlarında artan sekülerizme ve endüstriyel toplumun getirdiği yabancılaşmaya bir tepki olarak görülmüştür. Ek olarak, sembolik imgeler insan bilincinin evrimsel dinamiklerini metaforik olarak yansıtır. Tıpkı canlıların çevresel şartlara uyum sağlaması gibi, bu imgeler de edebi metinde farklı anlam kademelerinde "seçilimle" varlığını sürdürür. Böylece sembolizm, edebi Darwinizmin adaptasyon, mücadele ve seçilim ilkelerini mistik bir anlatı evreninde buluşturan estetik bir form olarak okunabilir.

Romantizm ise Fransız ihtilalinden sonra vaat edilenlerin gerçekleşmediği, halkın endişeli ve kötümser olduğu, derin bir buhran zamanında ortaya çıkmıştır (Ünsal, 2015: 10). Sanat ve edebiyatta duygusallık, doğa, özgürlük, bireysellik, hayal gücü ve estetik duyarlılık gibi unsurları vurgulayan bir anlayışı temsil etmiştir. Sanat, ruhun ifadesi ve kişisel özgürlüğün bir aracı olarak görülmüştür. Toplumsal normlara ve kurallara karşı gelme eğilimi ile bireysel özgürlük vurgusunu yapmışlardır. Aklın hükmedebilmesi için estetize edilmesi ve güzellikle donatılması gerekmektedir (Eagleton, 2014,102). Romantizmde doğa, insanın iç dünyasını kontrol etmek ve anlamak için bir araç olarak görülürken, Darwin'in teorisi insanı doğal dünyanın bir bileşeni olarak tanımlamıştır. Birbirlerine tamamen karşıt olan Romantizm ve Darwinizmin izlerini aynı eserlerde görmek mümkündür. Daha kişisel ve duygusal olan romantik heyecan, muteber Tanrının yerini almıştır ve Darwin'in etkisiyle doğa artık yaşam mücadelesinin yaşandığı yer olmuştur (Dunlap, 1990:41).

Doğanın edebi bir tema olarak işlenmesi insanlığın yazılı kültürler oluşturmaya başladığı dönemlere kadar uzanmaktadır. Onun süregelen güzelliği, uyumu ve yardımseverliği Wordsworth'un belirttiği gibi "anlaşılmaz dünyanın yükünün hafifletildiği yer" olmuştur (Irvine, 1959: 619). Antik Yunan ve Roma dönemi şairleri-filozofları doğanın güzelliği, ihtişamı, kanunları ve değişkenliği üzerine yazmışlardır. Onların çeşitli türleri karakterize eden zengin ve karmaşık dili, doğayı ve kültürü birleştirerek ayrıntılı betimlemelerle aktarılmasını sağlamıştır. Bu bağlamda, bilinen en eski eserlerden *İlyada ve Odysseia* destanlarında doğa-insan ilişkisi, tanrıların doğa üzerindeki etkisi, hayvan benzetmeleri ve empatisi yer almıştır (Beye, 2019:195). Orta çağ Avrupa'sında ise doğa, Tanrının yansıması olarak dini metinlerde ve şiirlerde sembolik bir anlam taşımıştır. Doğa burada genellikle alegorik anlamlarla yüklüdür ve insanların manevi dünyalarını temsil etme veya dini konuları işleme amacıyla kullanılmaktadır. Doğanın çeşitli yönleri, hayvan ve bitkilerin betimlemesi, feodal toplum hakkında doğa metaforları, mukaddes kitaplara dayalı ahlaki bir öğreti niteliğinde karşımıza çıkmaktadır (Büyükgüner ve Savçın, 2023: 428).

Rönesans ve sonrası dönemde bilimsel ve sanatsal olarak bir dönüm noktası yaşanmıştır. Aydınlanmacı paradigma aracılığıyla insan yeniden keşfedilmiş ve soğuk bir tanrı yerine alternatif vahiy olarak doğa, ziyadesiyle vurgulanmaya başlanmıştır. Doğa artık insanın evrene ait kuvvetleri devindirerek içerisinde kendisine yeni bir yer edindiği mekân olarak görülmeye başlanmıştır. Bu bağlamda Batı düşüncesi, her şeyin birbiriyle bağlantılı olduğu doğa ile insan arasında sığ bir ayrım yaparak insan merkezci toplumsal bir söylem oluşturmuştur (Oppermann, 2006: 2; Sever, 2021: 100). Kurtlarla ilgili araştırma yapan Mowat (1963), bir kurdun sesini şöyle tahayyül etmiştir: "Vaktiyle bizim olan kayıp dünya (doğa) sanki beni çağırıyor ama tam içeri girecekken kendi benliğim tarafından yabancı bırakılıyordum." *Yaban Düşünce* kitabının çevirisinde Tahsin Yücel ise bu durumu şöyle ifade etmektedir: "Batı düşüncesi, insanı yücelteceğim diye, önce doğayı "budamış", sonra da insan kavramını sınırlamaya başlamıştır" (Yücel, 2000).

Kozmosun ereksel nedenlerini kesin bir şekilde dışarıda bırakan materyalizm düşüncesinde ve organizmaların bir "yaratıcısı/yapımcısı" olmadığını vurgulayan Darwinizmde doğa teması, yasalarıyla birlikte dinamik, bireyselci ve mücadeleci bir alandır (Weber, 1998: 395). Darwinizme göre doğadaki canlılar arasında süregelen mücadele, en uyumlu olanın hayatta kalmasını sağlar ve bu uyumu sağlayan parçanın veya özelliğin gelecek nesillere aktarılmasıyla biriktirilir. Onun dünyasında hayatta kalma; uyum sağlamaya, değişkenlik yasalarına (büyüme ilintisi, kullanıp kullanmama, yaşam koşulları), çeşitliliğe ve kalıtıma bağlıdır. Darwin'in bu karmaşıklık metaforunun gizli tutumlarını Aydınlanma sonrası eserlerde kurgusal yansıma olarak görmek mümkündür. Karmaşık ve detaylı bir şekilde örülmüş hikayelerde sonsuz bağlantı zincirleri içinde mücadele eden bireyler ile savaş alanı olarak doğa betimlenmiştir. Karakterlerin sürekli bir değişim içerisinde, çevrelerine uyum sağlaması ise yine Darwinci adaptasyona göndermedir (Levine, 1991:19).

Darwinizmin edebiyata başka bir etkisi de toplumun evrimini konu alan ütopya ve distopya türünün gelişimidir. Bu türler, gelecekteki toplumların olası yönlerini keşfederek mevcut toplumsal, politik ve teknolojik eğilimlerin gizil sonuçlarını göstermiştir. Bu iki tür bir üçgenin merkezinde konumlanmıştır ve üçgenin kenarlarında felsefe, siyaset ve edebiyat yer almıştır (Somay, 2010). İdealize edilmiş ve kusursuz bir toplumu tasvir eden ütopya, yazarların ideal toplum düzenlerinin nasıl olabileceğine dair vizyonlarını, ideallerini sunmaktadır. İdeal düşüncelerin bir yansıması olarak, mevcut durumun sorgulanması ve istenmeyen durumların eleştirisi için bir platform sunmaktadır. Bununla birlikte, olumlu (veya olumsuz bir uyarı olarak) geleceğin hayal edilmesine dayanmaktadır (Ağkaya, 2016: 25). Ütopyanın tam tersi kusurlu ve sıkıntılı bir toplumu anlatan distopya ise çoğunlukla baskıcı, totaliter veya çökmüş toplumlar olarak tasvir edilmektedir. Bu bireyin sıkışıp kaldığı, özgürlüklerin kısıtlandığı bir dünyadır. Toplumsal,

teknolojik ve çevresel meselelerin yanlış yönetilmesinin trajik sonuçlarını sergileyerek, okuyucuya mevcut yönün tehlikeleri konusunda uyarıda bulunmaktadır.

Ütopya ve distopya, toplumların evrimsel süreçler boyunca nasıl dönüşebileceğine dair öngörüler sunan edebi kurgulardır. Haeckel'in yaklaşımına göre filogeni, ontogenezin mekanik nedenidir; yani bir türün tarihsel evrimsel seyrinin, bireyin gelişimsel süreçlerini biçimlendiren temel dinamik olduğu kabul edilir. Bu bakış açısı, bireyin gelişim evrelerini incelemenin yalnızca evrimsel geçmişi anlamamıza değil, aynı zamanda muhtemel gelecekteki evrimsel eğilimleri de öngörmemize imkân tanıdığını gösterir. Sonuç olarak ütopya ve distopya anlatıları, hem toplumsal evrimin tarihî kökenlerine ışık tutar hem de potansiyel gelecek senaryolarını betimleyerek insan deneyimine dair bütüncül ve dinamik bir perspektif sunar. Yazarlar, toplumun mevcut durumunu eleştirerek okuyucuların halihazırdaki veya gizil durumdaki toplumsal sorunlar üzerine farkındalığı artırmayı amaçlamaktadır. Böylelikle bu türler geleceğe yönelik umutları ve korkuları şekillendirmekte ve toplumsal değişim için potansiyel yollar önermektedir. Vieira (2011)'nın vurguladığı gibi, gelecek projeksiyonları ütopyalarda ve distopyalarda sunulurken, gerçekleşme olasılıkları göz önünde bulundurularak tasarlanmıştır. Bu bağlamda, olayların olumlu ya da olumsuz bir şekilde gelişebileceği ihtimaller göz ardı edilmemiştir. Bu olasılıkların gerçekleşme durumu, vatandaşların ahlaki, sosyal ve vatandaşlık sorumluluklarına göre belirlenmiştir. Distopya yazarları, geleceği negatif bir şekilde resmederek okuyuculardan olumlu tepki beklemektedir: Okuyucunun, insanlığın kusurlarını (ve daima var olacağını) kabul etmesi ve bireysel gelişimin değil, toplumsal gelişimin sosyal ve siyasal mutluluğu sağlayabileceğini anlaması, ayrıca resmedilen geleceğin bir olasılık olduğunu kavraması ve bu geleceğe karşı tedbir alması umulmaktadır. Distopyaların temel amacı, insanların daha iyi bir toplumun mümkün olduğunu görerek onun oluşturulması için çalışmalarını teşvik etmektir. Bu bağlamda, her ütopya gizli bir distopyayı içermektedir ve bunlar gedikli olarak tarihsel bağlam ve düşünce tarihiyle ilintilidir. 19. yüzyılda bu ilinti Darwinizm, sosyalizm ve teknolojik ilerlemedir (Ağkaya, 2016: 28). Darwinizmin etkisiyle bu türlerde insanlık, toplum ve gelecek hakkında biyolojik temelli derin sorular sorulmuştur. Bu etki ütopyalarda insanın ve toplumun sürekli gelişim içinde olduğu ve bu gelişimin sonucunda ideal toplum düzenlerine ulaşılabileceği vurgulanmıştır. Öte yandan, distopyalarda doğal seçilim ve "hayatta kalma mücadelesi" kavramları, toplumların nasıl despotik veya totaliter hale gelebileceğini modellemek için kullanılmıştır. Bu tür eserlerde, teknoloji ve bilimin yanlış ellere geçmesi, Darwinizm veya ırk iyileştirme gibi konular sıklıkla ele alınmıştır. Örneğin Aldous Huxley tarafından yazılan *Cesur Yeni Dünya* (Brave New World) toplum eleştirisi yapan distopya romanıdır. Eserde biyolojik manipülasyon ve genetik mühendislik, mükemmel görünen ancak aslında baskıcı ve ruhsuz bir toplum yaratmak için kullanılmıştır (Zwıerleın, 2005: 57). Eserde toplumsal seçilimi gösteren beş kademeli bir kast sistemi mevcuttur. Üst kattaki bireyler biyolojik olarak üstün görülürken, alt kasttaki bireyler hayatta kalamayacak düzeyde sınırlı kapasitelerle doğarlar. Üreme teknolojisi öjenik ilkelerle donatılmıştır ve bireysel özerkliğin

ortadan kaldırıldığı bu düzen ile bireylerin bilişsel ve fiziksel kapasiteleri kontrol altındadır. Huxley, Darwinci teorinin aşırı genelleştirilerek sosyal politika ve ekonomik eşitsizliklerin meşrulaştırılmasında nasıl suistimal edildiğini çarpıcı bir biçimde eleştirmiştir.

Öte yandan Jack London, edebi eserlerinde Darwin'in evrim teorisini doğadaki yansımaları üzerinden kurgulaştırarak, uzman olmayan geniş bir kitleye daha anlaşılır ve erişilebilir bir biçimde aktarmıştır. Bu bağlamda, onun yapıtları Darwinizmin popülerleşmesine katkıda bulunan önemli örnekler arasında değerlendirilebilir. Darwin, eserine ilk olarak evcilleştirme ve yapay seçilim konularıyla başlamaktadır. Benzer biçimde, Jack London'ın *Vahşetin Çağrısı* ve *Beyaz Diş* Darwinizmi iki zıt yönüyle gösteren eserleridir. *Vahşetin Çağrısı*'nda evcil köpek Buck, insan dünyasından kopup doğaya dönerken, *Beyaz Diş*'te doğanın ürünü bir kurt insan dünyasına uyum sağlamaktadır. Her iki eserde de varoluş mücadelesine karşı uyum sağlama ve güçlü olanın hayatta kaldığı bir doğa düzeni hakimdir. London, *Vahşetin Çağrısı*'nda şöyle yazar: "İnsanın kanunu sopaydı; ama sopanın arkasında, daha eski bir yasa vardı: dişin ve pençenin kanunu." Bu satır, doğa yasalarının her türlü uygarlık kuralının altında olduğunu göstermektedir. Devamında *Kızıl Veba*'da insanın doğa karşısında ne kadar kırılgan ve savunmasız olduğunu ortaya koymaktadır. "*Uçurum İnsanları*'nda ise 19. yüzyıl uygarlığının yasalarının, doğa yasalarından bile daha acımasız olduğunu belirtmektedir. Bu düşünsel çizgi, *Ademden Önce*" romanında insanın evrimsel kökenine yönelerek bütünlük kazanır. London, bu eserinde insanın içgüdülerinin ve korkularının, atalarından miras kalan biyolojik bir sürekliliğe sahip olduğunu vurgulamaktadır. Roman boyunca ilkel atanın doğayla kurduğu ilişki, insanın doğadan bütünüyle kopamayacağını ve bu bağı bilinçaltında taşımaya mahkûm olduğunu göstermektedir. Sonuçta bu anlatım materyalist bir tarih anlayışını da yansıtmaktadır. Çünkü London'a göre bilinç, doğadan türeyen bir süreçtir ve belirleyici olan ruh değil, bedendir. Bu nedenle London'ın eserlerini okuyan bir okur, Darwin'in bilimsel metinlerini doğrudan okumaktan daha yoğun bir biçimde varoluş mücadelesi, uyum sağlama, yapay seçilim ve atavizm gibi kavramlara hâkim olur. Romanlar bu bilimsel ilkeleri somut olaylar, karakterler ve duygusal deneyimler aracılığıyla gösterdiği için, okuyucu hem teoriyi hem de onun doğa içindeki yansımalarını bütünlüklü olarak kavramaktadır. Böylece London, okuyucusunun Darwinizmi deneyimlemesini ve içselleştirmesini mümkün kılarak, evrim kuramının geniş kitlelere yayılmasına katkıda bulunan popüler bilim edebiyatı yazarlarından biridir.

2.4. Darwinizm Etkisinde Büyük Britanya Edebiyatı

İngiltere, İskoçya, Galler, İrlanda ve kontrolündeki koloniler ile önemli bir imparatorluk konumunda olan Büyük Britanya, 19. yüzyılda yaşanan iki önemli olay ile şiddetli bir dönüşüm sürecine girmiştir. Şüphesiz bunlardan ilki Sanayi Devrimi'dir. İkincisi 64 yıl (1837-1901) iktidar olan Kraliçe Victoria'nın hükümdarlığından ismini alan Viktorya Dönemi'dir. Buharlı gemi ve

telgrafın kullanılmasıyla başlayan Sanayi Devrimi, emeğin yerini makinelerin almasıyla devam etmiştir. Üretim biçimindeki köklü dönüşüm, çalışma hayatını ve bununla bağlantılı olarak yaşamın tüm boyutlarını sarsmış, sosyoekonomik ve kültürel alanlarda tetiklediği değişim dalgalarıyla adeta yeni bir medeniyetin temellerini atmıştır. Ayrıca teknolojik atılımlar sayesinde taşımacılık ve ulaşım ağları genişlerken, aşılama programlarının yaygınlaşması ve su altyapısının iyileştirilmesi ölüm oranlarını düşürmüş, hızlanan nüfus artışı da ekonomik canlılığı besleyerek refah düzeyini kayda değer biçimde yükseltmiştir (Adıgüzel ve Yüksel, 2011: 70). Tarıma dayalı geçimini sürdüren geniş halk kesimleri, makineleşmeyle rekabette geride kalarak kentlere göç etmeye başlamıştır. Kentsel nüfus artışı ise plansız gecekondu bölgelerinin yaygınlaşmasına ve kısıtlı ekonomik imkanların yarattığı sağlıksız yaşam koşullarının yerleşik hale gelmesine yol açmıştır (Cengiz, 2013: 7). Fabrikalarda, madenlerde ve endüstriyel iş kollarında çalışan işçi sınıfının hem yaşam koşullarındaki eksiklik hem de çalışma şartlarındaki aşırı zorluk, toplumsal bunalımı artırmıştır. Mülksüz ve köksüz bir proletarya yaratan bu ortam burjuvazinin güçlenmesine zemin sunarken, sınıfsal uçurum da giderek derinleşmiştir. Kapitalizm henüz tam anlamıyla tahakkümünü kuramadan, insanlar hem kendi dönemlerine hem içinde bulundukları çevreye hem de birbirlerine ve en temelde kendilerine yabancılaşmışlardı (Aksakal, 2010: 139).

Toplumsal katmanlar arasındaki sınıfsal farklılıklar, yaşam tarzı ve ahlak anlayışlarındaki ayrılıklar ne kadar çeşitli olsa da bu köklü dönüşümün tüm toplumu etkilediği göz önünde bulundurulduğunda toplumsal dejenerasyon fikrini savunmak haksız sayılmaz; zira geleneksel muhafazakarlığın kutsal mertebeye yükselttiği monarşi, kilise ve aristokrasi kurumları tarih sahnesinden silinmeye yüz tutmuş ve yerlerini modernitenin yeni şekillenen formlarına bırakmıştır. Değişimin hızı karşısında ayakta kalmakta zorlanan halk, Hristiyanlık inancını ve Tanrı kavramını sorgulamaya başlamıştır. Bilimsel gelişmelerle beslenen Aydınlanma düşüncesi, Pozitivizm, Materyalizm ve Darwinizm akımları ise dönüşen ahlaki değer yargılarına paralel bir biçimde kilisenin öğretileriyle çatışarak onun toplumsal otoritesini geri dönülemeyecek şekilde sarsmıştır (Berktaş ve Oraklıbel, 2021: 6; Kızıltaş, 2023: 494).

Emsalsiz, kapsamlı ve aralıksız bir değişim döneminde bildiği her şeyin değiştiği ve yabancılaştığı bir dönemde insanın doğadaki konumu da buna bağlı olarak dönüşmüştür (Saul ve James, 2011:10). Bu dönemde antropoloji, henüz görece yeni bir disiplin olmasına rağmen insanı hem olumlu hem de olumsuz yönleriyle mekanik olandan ayırarak tanımlama çabasındaydı (Richter, 2010: 12). Topluma işleyen antropolojik kaygılar, insanın statüsü ve kültürel sınırları ile kısıtlı değildi. Bernstein'in "maymun kaygısı" olarak isimlendirdiği, asimilasyon kaygısı ve benzeşme kaygısı olarak ikiye ayırdığı düşüncesine göre, kültürdeki değişim organik ve toplumsal bölünmelerin bulanıklaşmasıyla ilintiliydi. Reform, emperyalizm, evlilik mülkiyeti tartışması, sınıf-cinsiyet ayrımları ve teknoloji ile kültürel uyum ihtimalini ortadan kalkmıştır. Yerliler ile

sömürgeleştirilmiş halk arasında küçümsenen ve arzulanan öteki ayrımı, kültürel bir belirti olarak bireyde asimilasyon kaygısına neden olmuştur. Öte yandan benzeşme kaygısı, gerilemeyi ve eski bir evrim aşamasına geri dönüşü simgelemiştir. Söz konusu bu ikili kaygı, dönemin edebi eserlerinde sansasyonel bir kurgu unsuru olarak yansıtılmıştır (Bernstein, 2001: 250).

Edebi eserlerde bir diğer kurgu, "Viktorya ahlakçılığı" olarak deyim haline gelmiş olan ve hem edebiyatı şekillendiren hem de Darwinizmin yayılmasında etken sayılabilecek durumdur. Viktorya edebiyatı, katı ahlaki normlar ve toplumsal hiyerarşinin egemen olduğu bir kurgu inşa ederken; Darwinizm, bu yapıların ve değerlerin sorgulanmasına yol açmıştır. Nitekim bilimin ilahi kudretin yerine geçtiği bir dönemde yazarlar, evrimci köken arayışını karakterlerin iç dünyasına taşımış ve gerçeklik ile anlam kavramlarını biyolojik süreçlerle yeniden tanımlamıştır. Böylece metinlerde, varlığın yokluğa, kutsalın seküler bilime dönüşmesi ekseninde sürekli bir gerilim ve kaygı hali oluşmuş; insan tanımına dair belirsizlikler edebi stratejilerle dile getirilmiştir. Bu ikili yapı, sekülerleşme ve değer değişimi temalarının "Viktorya Bilim Projesi" adı altında toplanmasını sağlamış ve Darwinci paradigmayı edebiyatın biçimsel ve içeriksel dönüşümünde katalizör rolüne yükseltmiştir (Levine, 1991: 3; Richter, 2010: 12). Bununla birlikte din anlayışını uzlaştırmak amacıyla bazı yazarlar insanı hem hayvan hem de ilahi olarak göstermiştir. Viktorya dönemi karşıtlarından Swinburne, Wells ve Huxley ise çağın baskısını ortadan kaldırmak amacıyla Darwinci gerçekçiliği kullanmıştır (Irvine, 1959: 624). Darwin'in Bulldogu olan Huxley, insanın diğer canlılarla ortak bir atadan türediğini savunarak, bu fikirlerin dini yorumlarla çeliştiği noktalarda cesurca konuşmuştur. Özellikle 1860'da Oxford'da Samuel Wilberforce ile yaptığı tartışma toplumda büyük yankı uyandırmıştır. Yine, Algernon Charles Swinburne dönemindeki dini ve ahlaki değerlere karşı çıkan bir edebiyatçıydı. Swinburne, eserlerinde sıklıkla otoriteye, özellikle de kiliseye ve geleneksel ahlaki değerlere meydan okuyan temalar işlemiştir. Şiirlerinde, insan doğasının daha özgür bir anlayışını ve bireyselliği savunarak dönemin baskın dini ve ahlaki değerlerine karşı çıkmıştır. Huxley'in bilimsel savunması ve Swinburne'un edebi eleştirisi birleşerek dönemin kabul görmüş düşüncelerine meydan okuyarak Viktorya Bilim Projesinde etkin olmuştur (Johnson, 2009: 575).

Sonuç olarak Darwinizm, edebi metinlerde insan doğasının evrimsel kökenleri ve bireysel davranışların toplumsal yapılar içindeki işleyişine yönelik eleştirel bir paradigmanın inşasına zemin hazırlamıştır. Roman, öykü, şiir, makale ve tiyatroda evrimin psikolojik, etik ve sosyal boyutları biçimlendirici tema olarak işlenmiştir. Bazı yazarlar doğrudan Darwin'le ilişki kurarken, diğerleri Herbert Spencer, Lamarck ve diğer evrimcilerin yazıları aracılığıyla daha geniş evrimsel tartışmalara odaklanmıştır. Evrim üzerine ilk popüler İngilizce eser olan *Yaradılışın Doğal Tarihinin İzleri (*Vestiges of The Natural History of Creation) yazarı Robert Weissmann, Lamarck'ın evrim modelinin yanlışlığını kanıtlayınca Darwinizm daha popüler hale gelmiştir.

Weissmann, fareler üzerinde yürüttüğü deneylerde 14 nesil boyunca farelerin kuyruklarını kesmesine rağmen, sonraki kuşaklarda bu özelliğin kalıtsal bir değişim yaratmadığını gözlemlemiştir. Bu bulgu, çevresel etkilerle sonradan kazanılan özelliklerin kalıtsal olarak aktarılmadığını ortaya koyarak Lamarckçı evrim modelinin geçerliliğini bilimsel olarak çürütmüştür. Alfred Tennyson, Bernard Shaw, Thomas Hardy, George Eliot, Virginia Woolf ve H. G. Wells gibi yazarlar ise Darwin'in çalışmalarını insanlığın doğadaki yerini anlamanın merkezinde görmüştür (Fletcher, 2014: 454).

Tennyson, özellikle *A.H.H.'nin Anısına* (In Memoriam A.H.H.) adlı eserinde Darwinizm ile meydana gelen dinsel sarsıntıyı ve inanç-doğa çatışmasını şiirsel bir dengeyle yansıtmıştır. Shaw, Darwinizmi insanlığın entelektüel ve ahlaki gelişimini açıklayan bir toplumsal evrim modeli olarak yorumlamış ve *Man and Superman*'de bu düşünceyi felsefi bir düzleme taşımıştır. Hardy, doğayı kayıtsız ve belirleyici bir güç olarak ele almış, insanın yazgısal acılarını ve doğa karşısındaki çaresizliğini Darwinci determinizm çerçevesinde kurgulamıştır. *Casterbridge Belediye Başkanı* (The Mayor of Casterbridge) eserinde doğanın acımasızlığı karşısında insanın yaşam mücadelesini anlamsız bir yazgı döngüsüne dönüştürür. Karamsar bir yazar olan Hardy, evrim teorisinin belirleyiciliğini kabul ederken bu sürecin insana umut ya da ilerleme değil, daha çok varoluşsal bir çaresizlik getirdiğini savunmuştur. George Eliot ise bilimsel düşüncenin yükseldiği bu dönemde, insan davranışlarını toplumsal ve ahlaki evrimin bir ürünü olarak değerlendirmiş, *Middlemarch*'ta birey ile toplum arasındaki ilişkileri bu perspektiften incelemiştir. Bu çalışmanın kapsamı altında H. G. Wells ve Virginia Woolf'un eserleri, dönemin sosyal-bilimsel gelişmeleri ve Darwinizm'in doğrudan etkisi bağlamında bilimsel bir bakış açısıyla ele alınacaktır. Her iki yazar da geniş bir okuyucu kitlesine ulaşıp gerçekçi bir üslupla yazmayı tercih etmiştir. Wells, erken bilimkurgunun evrimci çıkarımlarını kurgusal evrenlere taşıyarak toplumsal ve biyolojik dinamikleri sorgularken, Woolf modernist anlatısında bireyin iç dünyasındaki evrimsel belirsizlikleri psikolojik tahlillerle ortaya koymuştur. Bu açıdan, anlatı türleri ve tematik odakları açısından ayrışsalar da her ikisi de Darwinci paradigmanın insan doğası ve toplumsal yapı üzerine açtığı tartışmaları edebî formlar aracılığıyla yeniden biçimlendirmiştir. Böylece Wells'in spekülatif vizyonu ile Woolf'un zihinsel yoğunlaşması, evrim teorisinin edebiyat üzerindeki biçimsel ve içeriksel dönüştürücü etkisini tamamlayıcı bir ikili olarak sunmaktadır. Bununla birlikte, dönemin önde gelen Darwinist yazarları arasında Hardy ile Eliot'un da yer aldığı gerçeği göz ardı edilmemelidir. Yapıtlarında doğanın acımasız gerçekliği ile insan yaşamı arasındaki kaçınılmaz çatışmayı öne çıkaran Hardy, bu nitelikleriyle ilk Darwinist yazarlar arasında yer almanın gururunu taşıdığını ifade etmiştir. Britanya'da Darwinci düşüncenin önemli temsilcilerinden biri olmasına karşın, erken Cumhuriyet dönemi üzerindeki etkisi sınırlı kaldığı için Hardy'nin eserleri bu çalışmada ayrıntılı inceleme kapsamına alınmamıştır. Buna karşın, Eliot'un romanları, karakter analizleri aracılığıyla bireyin toplumsal rolü ve ahlaki sorumluluğu üzerine odaklanan tematik yapısıyla, bu çalışmanın üçüncü

bölümünde çeviri romanlar başlığı altında ele alınacaktır. Zira yazarın söz konusu dönemde yayımlanan eserleri, çeviri faaliyeti kapsamında değerlendirilmiştir.

2.3.1. Darwinizmin Edebi Savunucusu: Herbert George Wells

Herbert George Wells, 21 Eylül 1866'da İngiltere'nin Kent bölgesinde doğmuş ve 13 Ağustos 1946'da Londra'da vefat etmiş olan ünlü bir İngiliz yazar ve sosyal eleştirmendir. Wells, yerel okullardan sonra Londra'daki Normal School of Science'de T.H. Huxley'den ders alarak, bilimsel düşüncelerle dolu eserler ortaya koymuştur. Bilim kurgu literatürünün öncülerinden biri olarak kabul edilen Wells, birçok ünlü eserleriyle bilim kurgunun babası olarak tanınmaktadır. O, okuyucuyu hem bilimsel ve felsefi sorularla yüzleştirmiş hem de bilim ve teknolojinin toplumsal adalet ve insanlık durumu üzerindeki dinamiklerini irdelemiştir. Eş zamanlı olarak kaleme aldığı sosyal ve politik yazılar, kapsamlı eğitim reformu, ekonomik eşitlik ve uluslararası iş birliğini savunan demokratik sosyalist bir vizyon sunmuştur. İdealist ve zaman zaman ütopik perspektifleriyle eğitim, ekonomi ve toplumsal reform gereksinimlerini vurgulayarak kendi döneminin ötesine uzanan öngörüsüyle bir profil oluşturmuştur. Sosyal bilimlerin salt kuramsal tartışmalarla yetinmek yerine eylem odaklı ve deneysel yöntemler geliştirmesi gerektiğini savunmuştur. Küresel çapta merkezi bir yönetim yapısının tesis edilmesini ve ekonomik kaynakların kolektif mülkiyete dayanan bir sosyalist düzen çerçevesinde paylaştırılmasını, toplumsal eşitsizlikler ile uluslararası çatışmaların çözümünde zorunlu bir gereklilik olarak öne çıkarmıştır. Ancak tüm niteliklerinin ötesinde en belirgin özelliği, yaşadığı dönemin entelektüel ve kültürel iklimini eserlerine başarıyla yansıtabilmiş olmasıdır. Fabian Society'nin önde gelen isimleri arasında dönemin başarılı oyun yazarı Bernard Shaw vasıtasıyla ve demokratik sosyalizm ilkelerini daha kapsamlı bir program haline getirmek amacıyla Wells, topluluğun entelektüel çizgisine nüfuz etmeye çalışmıştır. Bu süreçte, Wells'in radikal reform önerileri ile Fabian hareketinin görece ihtiyatlı politik duruşu arasındaki gerilim, derin ideolojik tartışmalara yol açmıştır. Shaw'un işaret ettiği üzere, Wells resmi üye sıfatıyla katıldığı Fabian Society'de tam anlamıyla bir içsel aidiyet geliştirmektense, daha çok dışarıdan bir gözle eleştirerek katkıda bulunma konumunu tercih etmiştir (Ege, 2000: 219).

Sosyal Darwinist Wells'in dünya görüşü ve popüler tarih anlatıları, Türkiye'deki entelektüel tartışmalar üzerinde belirgin izler bırakmıştır. Özellikle 1930 tarihli, Devlet Matbaası tarafından ve Atatürk'ün emriyle basılan *Türk Tarihinin Ana Hatları* adlı çalışma ile Wells'in *Ana Hatlarıyla Dünya Tarihi* eseri arasındaki benzerlik dikkat çekicidir. Wells'in eserinde, insanlık tarihinin yaklaşık iki yüzyıl öncesine kadar 5-6 bin yıl geriye götürülerek yaratılış temelli açıklamalarla sınırlandırıldığı, ancak modern bilimsel gelişmelerin bu yaklaşımın geçerliliğini ortadan kaldırdığı vurgulanmaktadır. Özellikle jeoloji ve paleontoloji gibi disiplinlerde kaydedilen ilerlemeler

sayesinde insanlık ve kâinat tarihinin milyonlarca yıl öncesine dayandığı fikri öne çıkarılmaktadır. Wells bu eserde, insanlık tarihine ilişkin bilgilerin iki yüz yıl öncesine efsaneler ve teorilerle açıklanmaya çalışıldığını, insanın kökeninin ise ani bir yaratılışla izah edildiğini öne sürmektedir. Söz konusu eserde ayrıca, maddenin içkin kuvvetleri aracılığıyla kâinatın oluştuğu yönünde materyalist bir kozmoloji benimsenmekte; doğanın, özellikle de jeolojik katmanların bilimsel yöntemlerle çözümlenerek hakikate ulaşılabileceği ifade edilmektedir. Bu yaklaşım, her ne kadar Wells'in anlatımıyla paralellikler taşısa da kavramsal düzlemde Haeckel ve Büchner tarafından temsil edilen biyolojik materyalist paradigmayla büyük ölçüde örtüşmektedir. Nitekim söz konusu düşünce çerçevesi, geniş kitlelere esasen bu iki düşünür aracılığıyla yayılmıştır (Ergün, 2022: 124). Bu bağlamda, sosyal Darwinist eğilimler taşıyan söz konusu düşünce yapısının, dönemin temel ders kitapları arasında yer alan *Türk Tarihinin Ana Hatları* ve *Ortamektep İçin Tarih* gibi eserlerde büyük ölçüde benzer biçimlerde ifade edilmesi dikkat çekicidir. Ergün (2022) kapsamlı çalışmasında bu durum, erken Cumhuriyet döneminde tarih yazımı ve eğitim politikalarının belirli bir bilimsel ve ideolojik çerçeve doğrultusunda şekillendiğini göstermektedir. Öte yandan, Mustafa Kemal Atatürk'ün, Wells'in dünya devleti idealine ilişkin görüşlerini değerlendirirken dile getirdiği düşünceler de bu çerçevede önem arz etmektedir. Atatürk, insanlığın ilerlemesi önünde engel teşkil ettiğini düşündüğü başta Hristiyanlık, İslam ve Budizm olmak üzere kurumsallaşmış dini yapıların terk edilmesi gerektiğini ifade etmekte; bununla birlikte yalnızca bu yapıların reddinin yeterli olmayacağını, aynı zamanda herkes tarafından anlaşılabilir, sadeleştirilmiş ve bilim temelli yeni bir inanç sistemine ihtiyaç duyulduğunu vurgulamaktadır. Bu yaklaşım, dönemin din algısının rasyonalist ve pozitivist bir eksende yeniden tanımlanmaya çalışıldığını göstermektedir. Ayrıca Wells'in insanlığın geleceğine ilişkin ortaya koyduğu küresel ölçekte örgütlenmiş bir federatif dünya devleti fikrine olumlu yaklaştığı görülmektedir. Bu bağlamda Atatürk, Nutuk'ta Wells'in söz konusu yaklaşımına dair değerlendirmelerini dile getirerek, insanlığın ortak bir siyasal yapı etrafında birleşmesi fikrine ilişkin kanaatini açıkça ifade etmektedir (Ergün, 2022: 137).

Bu çalışma kapsamında Wells'in başlıca eserleri incelenmiştir. *Dünyalar Savaşı*, *Doktor Moreau'nun Adası*, *Zaman Makinesi*, *Körler Ülkesi*, *12 Hikâye 1 Rüya*, *Zaman Argonotları*, *Efendi Uyanıyor*, *Tuhaf Kuşun Görüldüğü Gece*, *Görünmez Adam*, *İnsan Hakları*, *Ütopya* ve *Ana Hatlarıyla Dünya Tarihi* adlı eserler ele alınarak yazarın temaları, anlatım biçimi ve karakter dönüşümleri materyalizm ve Darwinizm bağlamında değerlendirilmiştir. Wells'in anlatısını bütüncül biçimde değerlendirebilmek için öncelikle eserlerinde süreklilik arz eden temalar, karakter kurguları ve düşünsel çatışma eksenleri ele alınmalıdır. Bu unsurlar, yazarın ideolojik yönelimlerini ve dönemsel bağlamla kurduğu ilişkiyi izlenebilir kılmaktadır. Onun anlatısında ilk dikkat çeken unsur, zaman kavramını ele alış biçimidir. Zaman yalnızca anlatının ilerleyişini sağlayan, doğrusal bir ilerleme çizgisi değildir. İnsanlık tarihinin, toplumsal evrimin ve bireysel deneyimin çok katmanlı çözümlemesine olanak tanıyan bir eksendir. Kültürel, ahlaki ve ideolojik dönüşümlerin izlendiği bu düzlemde, insanın varoluşsal kaygıları ve tarihsel bilinçle olan çatışması

işlenmiştir. Bazı eserlerinde zaman, insanın evrimsel sürecini tamamladığı ve dönüşüm potansiyelinin tükendiği bir aşama olarak temsil edilirken; bazı eserlerinde farklı evrimsel düzeylerin eşzamanlı olarak varlık gösterdiği çok katmanlı bir düzlem olarak kurgulanmıştır (Wells, 2014: 64, 65; 2019b: 176). Hatta bazı eserlerinde zaman çizgisi, doğrusal ilerleyişin ötesine geçerek geriye doğru işleyen ve nedensellik ilişkilerini tersine çeviren bir düzlemdir (Wells, 2017: 126). Bu çeşitlenmiş zaman tasavvuru, Wells'in evrimsel düşünceyi yalnızca biyolojik bir süreç olarak değil, aynı zamanda tarihsel, kültürel ve metafizik bir sorgulama alanı olarak ele aldığını gösterir.

Yazarın anlatı dünyasında dikkat çeken bir diğer husus ise metinlerde tekrarlayan karakter tipleridir. Bu bağlamda özellikle dini otoriteyi temsil eden papaz/rahip figürü ile bilimsel merakı ve rasyonel düşünceyi simgeleyen bilim insanı karakteri öne çıkmaktadır. Bütün eserlerinde var olan bu karakterler, Wells'in hem dini dogmatizme hem de bilimsel ilerlemenin etik sorumluluktan yoksun biçimlerine duyduğu kuşkuyu temsil etmektedir. Rahip figürünü genellikle sorgulamadan uzak, geleneksel değerleri mutlaklaştıran ve toplumsal yozlaşmayı meşrulaştıran bir otorite olarak sunan Wells'in amacı, dinin bireysel düşünceyi bastıran ve ilerlemeyi engelleyen yönlerini açığa çıkarmaktır (Wells, 2022: 22; 2019b: 217). Öte yandan bilim adamı karakteri, doğayı kontrol etme arzusuyla hareket eden, etik sınırları ihlal eden ve çoğu zaman tanrısal bir rol üstlenmeye çalışan bir figürdür. Bu yüzden *Zaman Makinesi* isimli eserinde "saf bilimsel araştırmanın artık Darwin gibi genç ve aktif bilim insanlarına bırakılmasını" ifade etmektedir (Wells, 2014: 84).

Bir diğer unsur ise bilimsel gelişmelerin toplumsal yapılar üzerindeki dönüştürücü etkisini merkeze almasıdır. Bu açıdan teknolojiyi ve bilimsel ilerlemeyi bazı eserlerinde insanlığın ilerlemesinin aracı, bazı eserlerinde de toplumsal çöküşün tetikleyicisi olarak konumlandırmaktadır (Wells, 2014: 106; 2019b: 21). Wells, toplumların da tıpkı biyolojik organizmalar gibi rekabet, uyum sağlama ve doğal seçilim süreçlerine tabi oldukları görüşünü benimsemiştir. Bu bağlamda eserlerinde belirgin bir ikilik vardır: Bir yandan, insan aklı ve etik değerler aracılığıyla inşa edilebilecek, "güzel bir rüya" niteliğindeki ideal bir gelecek tasarımı olarak sosyalist vizyon; diğer yandan ise rekabetin ve seçilimin kaçınılmazlığını vurgulayan, biyolojik ve toplumsal düzlemde soğuk bir gerçeklik olarak Darwinci dünya görüşü (Wells, 2019: 274). Bu bağlamda Wells'in sosyalist Darwinizmi benimsediği yorumunu yapmak mümkün olmaktadır.

Wells'in eserlerinde öne çıkan unsurlardan bir diğeri ise, insanın sürekli bir çatışma içinde konumlandırılmasıdır. Varoluş mücadelesini modern dünya bağlamında ele alırken insanın bir yanda ilkel dürtüler, diğer yanda ise modern toplumun düzeni arasında sıkışmışlığını betimlemektedir. Bu ikilemi ortaya koyarken, uygarlığın parlak yüzeyinin altında bastırılmış

içgüdülerin halen varlığını sürdürdüğünü sezdirmektedir (Wells, 2017: 96; 2020b; 2014: 66). Bununla birlikte modern dünyayı ve geleceği tasvir ederken güçlü öngörü yeteneğini de kullanmıştır. Henüz kendi döneminde var olmayan birçok gelişmeyi önceden sezmiş; tankları, lazer teknolojisini, savaş uçaklarını, atom bombasını, uydular aracılığıyla kurulan iletişimi ve küresel ölçekte yaşanacak büyük savaşları eserlerinde dile getirmiştir (Wells, 2019b: 21). Ayrıca tüm insanlığın ortak bir ağ üzerinden bilgiye erişeceğini ve tek bir dünya devleti altında birleşeceğini öngörmüştür. Nitekim internetin ortaya çıkışı bu öngörülerinden birini doğrulamış olsa da tek dünya devleti fikri gerçekleşmemiştir. Benzer biçimde, insanlığın bilimsel yöntemlerle ıslah edileceği ve Ay'da kalıcı uygarlıkların kurulacağına dair öngörüleri de gerçekleşmeyen tahminler arasında yer almıştır.

Wells'in eserleri tek tek Darwinizm ve Materyalizm bağlamında incelendiğinde ilk dikkat çeken eser "*Zaman Makinesi"*dir. 1895'te yayımlanan bu roman, yalnızca modern bilimkurgunun öncülerinden biri olarak değil, aynı zamanda 19. yüzyıl sonu evrimsel biyoloji ve maddeci felsefe tartışmalarının edebi bir yansıması olarak değerlendirilmelidir. Wells'in Huxley'den aldığı biyoloji eğitiminin etkisiyle şekillenen eserde, insan türünün gelecekte birleşerek Eloi ve Morlock olmak üzere iki ayrı biyolojik forma ayrılması, Darwin'in doğal ayıklanma ve türleşme kavramlarının kurgusal bir betimlemesidir. Eserin başlangıcında sunum yapan zaman yolcusu, medeni insan ile vahşi insan ya da hayvan arasındaki farkın düşündüğümüzden çok daha belirsiz ve sınırlı olduğunu iddia etmektedir (Wells, 2014: 32). Eserde evrende maddesel nitelik taşımayan yegâne unsurun zihinsel varoluşlarımız olduğu ve insanlığın bu konuda yanılgı içinde bulunduğu yönündeki düşünceyi dile getiren yolcunun, 802.701 yılına yaptığı yolculuk ve bu süreçte edindiği deneyimleri aktarmasıyla anlatı ilerlemektedir (Wells, 2014: 57). Eloi ve Morlock topluluklarının fiziksel ve zihinsel farklılıkları Darwin'in doğal seçilim ve adaptasyon ilkelerinin kurgusal bir izdüşümü gibidir. Eloi'lerin homojen, tüysüz, zayıf ve çocuk benzeri yapısı; güvenli, tehlikesiz bir ortamda doğal seçilim baskılarının ortadan kalkmasının sonucudur. Bunu Darwinci açıdan gerileme (degenerasyon) olarak yorumlamak yanlış olmayacaktır. Güç, zekâ ve dayanıklılık gibi özelliklerin tarihsel olarak tehlikeler karşısında seçildiği, fakat bu tehlikeler ortadan kalktığında evrimsel süreçte avantaj sağlayan özelliklerin köreldiği (güdükleştiği) vurgulanmaktadır (Wells, 2014: 80, 81). Wells, bu durumu zorluk ve özgürlük arasındaki ilişkiyle açıklamakta ve mücadele yoksa gelişim de yok mesajını vermektedir. Darwinizme göre türleri geliştiren, evrime konu eden şey, çevresel baskı ve rekabettir. Materyalist açıdan da toplumsal ilerleme, çatışma ve üretim güçlerindeki dönüşümlerle sağlanmaktadır (Wells, 2014: 85). Wells, bu unsurlar ortadan kalktığında insanlığın kendini konfor içinde pasifleşmeye ve nihayetinde entelektüel çöküşe mahkûm edeceğini öngörmüştür. Bu öngörüsünü insanlığın bilim aracılığıyla doğayı ıslah etme çabası, yapay seçilimle hayvan ve bitki türlerini belirsiz isteklerine göre yönlendirmesi ve bu süreçte ekolojik dengeyi bozması üzerinden temellendirir (Wells, 2014: 89). Morlock'lar ise tam tersi bir evrimsel uyum örneğidir. Yeraltı yaşamına, karanlığa ve dar mekanlara uyum sağlamıştır.

İri gözleri, soluk tenleri ve farklı koşu biçimleri bu adaptasyonun göstergeleridir. Darwinci açıdan Morlock'lar, çevresel baskının hala güçlü olduğu bir ekolojik ortamda yaşamaktadır. Materyalist bakışla bu ayrışma, yalnızca biyolojik değil, ekonomik ve toplumsal koşulların maddi temeliyle açıklanır (Wells, 2014: 89). Wells'in "sınıflar arası uçurum" göndermesi, Marx'ın üretim ilişkilerinin evrimsel değişim üzerindeki etkisine paralel bir çerçeve kurmaktadır. Yerüstünde konfor içinde yaşayanlar (pasif üst sınıf) ile yeraltında çalışanlar (yabancılaşmış alt sınıf) zamanla iki ayrı tür haline gelmiştir. Eserin sosyal düzen tasvirine ve bu ayrı türe bakıldığında Wells'in sosyalizm hakkında düşüncelerini de izlemek mümkündür. Mülkiyetin yokluğu, cinsiyet farklılıklarının azalması, makineleşmenin son bulması, hastalıkların kökünün kazınması ilk bakışta ütopik "sosyal bir cennet" tablosu gibi görünür (Wells, 2014: 64). Ancak Wells, Darwinci biyolojiyi merkeze alarak bunun aslında varoluş mücadelesinin yok oluşu anlamına geldiğini, dolayısıyla zekanın işlevsizleşmesinin sonuçlarını gösterir. Materyalist determinizm açısından da fiziksel ve toplumsal koşulların mutlak güvenlik sağladığında organizmanın kendini değiştirme zorunluluğunun ortadan kalkmasıdır. Doğa burada artık bir düşman değil, tamamen kontrol altına alınmış bir alan gibidir. Fakat bu kontrol, değişimi engelleyerek canlılığın dinamizmini de öldürmüştür (Wells, 2014: 106).

Eserde güneşin soğuması, gezegenlerin dönüşü, ayın yokluğu gibi kozmolojik detaylar da materyalist evren tasavvurunu güçlendirir. Wells burada, türlerin kaderini evrensel fizik yasalarına bağlar. Güneşin ısısındaki değişim, insan türünün biyolojik ve toplumsal evriminin dışsal, kaçınılmaz bir sonla sınırlı olduğunu hatırlatır. Bu, Darwin'in biyolojik evriminden daha geniş bir ölçekte, maddenin ve enerjinin dönüşümüne dayalı kozmik evrim fikrini çağrıştırır (Wells, 2014: 128). Eloi ve Morlock'lar arasındaki ilişkide yamyamlık teması ise insanın ahlaki çöküşünü biyolojik uyum üzerinden açıklar. Morlock'ların Eloi'leri besi hayvanı gibi yetiştirmesi, evcilleştirme süreçlerinin ters yüz edilmesidir. Darwinci anlamda bu, tür içi bir "yırtıcı–av" ilişkisine dönüşmüştür (Wells, 2014: 101). Materyalist yorumla bakıldığında, bu durum tümüyle maddi ihtiyaçların sonucudur; ahlak veya vicdan gibi soyut ilkeler biyolojik ve ekonomik zorunluluklar karşısında anlamını yitirmiştir. Sonuçta eser, insan zekasının kendi başarısının kurbanı olabileceği fikrini hem Darwinci hem materyalist bir çerçevede işler. Doğal seçilimin yokluğu zekayı geriletir, maddi koşulların aşırı güvenliği ise kültürü ve yaratıcılığı törpüler. İnsan, doğa üzerinde olduğu kadar diğer insanlar üzerinde de "zafer!" kazanmış, ancak bu zaferin nihai sonucu iki ayrı türün ortaya çıkışı ve her ikisinin de kendi ekolojik ortamlarında sınırlı, hatta gerilemiş bir yaşam sürmesiyle sonuçlanmıştır. Bu bağlamda eserde güçlü bir uyarı mevcuttur: insanın çöküşü.

1898 yılında yazdığı *Dünyalar Savaşı* eseri ise doğal seçilimin ve Sosyal Darwinist temaların açıkça işlendiği bir eserdir. Roman boyunca insan, doğanın efendisi olarak değil, evrimsel sürecin

geçici ürünlerinden biri olarak tasvir edilmektedir. "Dünyanın efendileri biz miyiz yoksa onlar mı?" sorusu hem biyolojik hem de kozmolojik ölçekte insanın üstünlüğü fikrini sorgulamaktadır (Wells, 2019b: 13). Burada Wells, 19. yüzyıl sonlarının evrimsel biyoloji tartışmalarını doğrudan edebiyata taşımakta ve evrimin yalnızca geçmişi değil, gelecekteki potansiyel biyolojik ve toplumsal dönüşümleri de belirleyen bir süreç olduğunu gösterme çabasındadır. Eserde dünyayı ele geçirmeye çalışan Marslıların fizyolojik özellikleri, yani uykuya ihtiyaç duymamaları, cinsiyetsizlikleri, sindirim organlarının yokluğu Darwinist bir perspektiften evrimsel adaptasyonun radikal örnekleri olarak sunulmuştur. Bu özellikler, doğanın duygusallık ve bedensel gereklilikler gibi insana özgü nitelikleri ayıklayabileceği ihtimalini somutlaştırmıştır. (Wells, 2019b: 175). Marslıları sadece düşman bir tür olarak değil, insanlığın evrimsel sürecinin aşırı uzmanlaşma ve teknolojik bağımlılık sonucunda ulaşabileceği muhtemel nihai biçim olarak tasvir etmiştir. Marslı ile insan arasındaki evrimsel çizgi ile insanlık ve bir maymun arasındaki evrimsel çizginin aynı olduğu ifade edilmektedir (Wells, 2019b: 177). Gazetedeki eller ve beyin dışında organların küçülmesi öngörüsünü romana taşıması, biyolojik determinizmle teknolojik evrimi birleştirmesinden kaynaklanır. Burada materyalist bakış belirgindir: yaşamın ve toplumsal örgütlenmenin temeli biyolojik yapıdır; bilinç, bedenin evrimsel mirasından bağımsız değildir.

Eserde tehlike anında insanların birbirleriyle acımasızca mücadele etmesi yani trenlerde koltuk için kavga etmeleri, polislerin çıldırması, mülkiyet haklarının çökmesi vb. olaylar toplumsal Darwinizmin bağlamıyla yapılmaktadır (Wells, 2019b: 131). İnsanlar, kaynak kıtlığı karşısında ahlaki değerlerini kaybederek ilkel içgüdülerine dönmektedir ve bu durum, Darwin'in varoluş mücadelesi kavramının sosyolojik alana uzanan bir yansımasıdır. Wells, bu süreçte dini inançların da çözülüşünü gösterir; papaz figürü, felaket karşısında akıl yürütme yetisini kaybederek hayvan seviyesine iner (Wells, 2019b: 218). Bu, materyalist düşüncenin din eleştirisiyle birleşir: doğa yasaları, inanç sistemlerinden bağımsız işler. Marslıların mikroplar karşısında yenilgisi ise ironik bir Darwinist doruk noktasıdır. İnsanı yenemeyen değil, insanın da yenemediği bir mikro-yaşam onları ortadan kaldırır. Burada Wells, evrimsel sürecin en küçük organizmalardan gezegenler arası istilacılara kadar herkesi kapsayan bir ekolojik denge içinde işlediğini vurgular. Mikroplar, her şeyin başlangıcından beri yaşamı şekillendiren görünmez seçici güçlerdir. İnsan türünün bu mikroplara karşı bağışıklığı, uzun bir evrimsel "haraç ödeme" sürecinin sonucudur: "Geçirdiğimiz doğal ayıklanma sonucu türümüz mikroplara karşı direnme gücü kazanmıştı, bağışıklık kazanmıştı." (Wells, 2019b: 234). Doğal seçilim sayesinde oluşan bu bağışıklık, insanın dünyadaki "var olma hakkının" biyolojik temeline işaret eder. Ayrıca eserde güçlü bir Sosyal Darwinizm teması vardır. Başlangıçta makul kabul edilen ama ilerleyen süreçte akıl dışı olarak nitelendirilen bu düşünceler, topçu erin geleceğe dair planlarında en sert biçimiyle somutlaşmaktadır. "Zayıflar dışarı gönderilecek… daha basit yaratılışlı olanlar… işe yaramayanlar ölmeli." (Wells, 2019b: 219). Zayıflar, aptallar ve verimsiz bireyler hem biyolojik hem de toplumsal bağlamda yük olarak değerlendirilir ve yaşam hakkı tanınmaz. Topçu, insan soyunun devamını yalnızca fiziksel olarak

değil, aynı zamanda entelektüel kapasitenin korunması ve geliştirilmesiyle mümkün görür. Bu nedenle güçlü, kuvvetli ve açık zihinli bireylerden oluşan bir topluluk tasarlar. Bilgiyi, özellikle bilim ve felsefeyi hayatta kalma stratejisinin temel unsuru olarak konumlandırır (Wells, 2019b: 218, 219). Burada Wells, doğal ayıklanma ilkesinin bilinçli olarak insan toplumu üzerinde uygulanmasını, hatta üreme ve kültürel üretimin seçici biçimde sınırlandırılmasını gösterir. Bununla birlikte, topçunun öngörüleri ahlaki açıdan radikal bir çizgiye sahiptir. Yaşamı sürdüremeyenlerin ölmeyi istemeleri gerektiğini savunması, Sosyal Darwinizmin biyolojik uyum ilkesini etik bir zorunluluk haline getiren totaliter bir yorumudur. Wells burada, bu tür bir mantığın cazibesini ve tehlikesini bir arada gösterir: Bir yandan stratejik düşünce ve adaptasyon çağrısı, diğer yandan insanlık onurunu ve etik değerleri aşındıran acımasız bir seçilim anlayışı. Anlatıcının sonradan mantıklı düşündüğünde bunları türe ihanet olarak değerlendirmesi, Wells'in bu ideolojiyi koşulsuz onaylamaktan ziyade eleştirel bir mesafeyle sunduğunu gösterir. Böylece Wells, istilayı yalnızca dışsal bir tehdit olarak değil, insan doğasının karanlık eğilimlerini açığa çıkaran bir sınav olarak kurgular ve sosyal Darwinizm ise bu sınavın merkezinde yer alır. Sonuç olarak Wells bu eserinde Darwinizm'i yalnızca biyolojik bir teori olarak değil, insan doğasını, toplumsal yapıları ve medeniyetin kırılganlığını anlamak için bir araç olarak kullanır. Materyalist bakış ise bu evrimsel çerçevenin ontolojik temelini sağlar: Yaşam, kökeni ne olursa olsun, maddi koşulların ürünü ve değişimin mahkumudur. Wells'in kurgusunda insanlık hem biyolojik hem toplumsal düzeyde sürekli bir seçilim baskısı altındadır; üstünlük iddiası, kozmik ölçekte geçici ve yanıltıcıdır. Ancak Wells, insan türünün biyolojik kaderini yalnızca geleceğe dönük öngörüler ile değil, geçmişe ya da ilkel formlara dönüş ihtimali üzerinden de tartışır. *Zaman Makinesi'nde* insanlığın gelecekteki evrimsel ayrışması, *Dünyalar Savaşı*'nda ise insanın başka bir gezegensel uygarlık karşısında biyolojik kırılganlığı, Wells'in Darwinci düşünceyi geniş ölçekte ele aldığını gösterir (Wells, 2014: 51; 2019b: 25). Bu iki eser, doğal seçilimin hem biyolojik hem de toplumsal düzeyde nasıl işlediğine dair karamsar ama uyarıcı bir bakış sunar. *Dr. Moreau'nun Adası* ise bu çerçeveyi tersine çevirerek, evrimi hızlandırma ve yönlendirme girişimlerinin hem biyolojik hem de ahlaki sınırlarını tartışır. Üç eser birlikte okunduğunda, Wells'in evrim kavramını yalnızca türlerin doğal seçilim yoluyla değişimi olarak değil, aynı zamanda insan müdahalesi, toplumsal düzen ve kozmik yasalar arasındaki gerilimleri açığa çıkaran bir düşünsel araç olarak kullandığı görülür. Bu bakış, Darwinizmi materyalist bir zeminde yorumlarken, sosyal Darwinizmin otoriter ve hiyerarşik potansiyellerine dair eleştirel bir tutumu da içinde barındırır. Bu yaklaşımın en belirgin örneği ise 1896'da yazdığı *Dr. Moreau'nun Adası* eseridir. Bu eserde Darwinci evrim anlayışını tersine çevirerek devolusyon ya da başka bir ifadeyle tersine evrim fikrini merkezine alır. Roman, biyolojik türlerin yalnızca daha karmaşık ve gelişmiş formlara doğru evrilmediğini, uygun çevresel koşullar ve süreklilik sağlanmadığında kazanılan özelliklerin hızla gerileyebileceğini ortaya koyar. Moreau'nun cerrahi ve biyoteknik yöntemlerle hayvanları insan biçimine dönüştürme çabası, başlangıçta başarıya ulaşsa da yaratıkların giderek içgüdülerine yenilerek yeniden hayvansı doğalarına dönmesi, evrimin doğrusal ve ilerlemeci bir süreç olmadığına dair güçlü bir edebi temsil niteliğindedir (Wells, 2017: 110). Nitekim Moreau için "insanla maymun arasında büyük fark"

sadece gırtlak yapısındadır ve maymunlar da düşüncelerini temellendirebilir (Wells, 2017: 96) Bu süreç, evrimin yavaş, çevreye uyum temelli ilerleyişi yerine, bilimsel teknikler ile kısa sürede bir insanlaştırma çabasıdır. Ancak öğrenilmiş insani özellikler kalıtımsal olarak aktarılmadığından kalıcı değildir ve eski içgüdülerin hakimiyeti kesindir. Wells bu bağlamda, biyolojik kimliğin ve insanlık olarak adlandırılan niteliklerin maddi ve çevresel koşullara mutlak bağımlılığını vurgulamaktadır (Wells, 2017: 173).

Eser aynı zamanda güçlü bir materyalist bakış açısını da barındırmaktadır. Moreau, acı ve haz gibi duyguları hayvan damgası olarak tanımlar ve bunların ahlaki, dinsel ya da metafiziksel anlamlarından arındırılması gerektiğini savunur. Ona göre ahlak, yalnızca içgüdülerin yapay biçimde bastırılması ve yeniden şekillendirilmesinden ibarettir (Wells, 2017: 95). Dolayısıyla etik değerler bile biyolojik temelli ve değiştirilebilir niteliktedir. Anlatıcı ise bu sert materyalist yaklaşım karşısında, doğanın devasa, acımasız mekanizması içinde insanlığın yerini sorgular ve umut kaynağını dinsel dogmalarda değil, maddenin engin ve sonsuz yasalarında bulur (Wells, 2017: 125). Sosyal Darwinizm bağlamında ise Moreau'nun deneyleri, güçlü ve uygun gördüğü özellikleri zorla biçimlendirme ve aşağı gördüğü doğayı bastırma arzusunu yansıtır. Bu yaklaşım, toplumların gelişiminde zayıfların elenmesini ve güçlülerin üstünlüğünü öngören sosyal Darwinist düşünceyle paralellik taşır. Hayvan-insan melezleri, toplumsal hiyerarşide aşağı konumlara itilmiş, yasalarla kontrol altına alınmış ve sürekli gözetim altında tutulmuştur. Kanunların ritüelistik biçimde tekrarlanması, toplumsal disiplinin biyolojik ve kültürel baskılarla nasıl içselleştirildiğini gösterirken, bu düzenin çökmesi, sosyal Darwinist düzenin kırılganlığını ve doğanın temel içgüdülerinin toplumsal yapı üzerindeki üstünlüğünü ortaya koyar (Wells, 2017: 78). Böylece eser, Darwinci biyoloji, materyalist düşünce ve sosyal Darwinizmin birleştiği, ancak birbirini de sorgulayan çok katmanlı bir eleştirel alan yaratır.

Wells'in diğer eserleri incelendiğinde benzer tema ve anlatı karşımıza çıkmaktadır. Darwinizmin yalnızca biyolojik bir kuram değil, aynı zamanda insan doğasını ve toplumsal düzeni açıklayan güçlü bir araç olarak ele alındığı görülür. Bireyin doğa karşısındaki uyumu ve içgüdüleri, modern dünyanın değerleriyle sürekli bir çatışma içindedir. Bu durum, *Körler Ülkesi*'nde ilkel bir topluluğun görme duyusunu yitirmesi üzerinden simgesel bir biçimde işlenir. Görme, çevre koşullarında artık gerekli olmadığından evrimsel süreçte ortadan kalkmış; böylece Darwinci seçilimin somut bir örneği anlatıya taşınmıştır (Wells, 2020a: 24). Benzer şekilde *Zaman Argonotları*'nda soyut fikirlerin yalnızca dünyanın şematik birer yansıması olarak ele alınması, insan zihninin ve bilgisinin işlevsel bir uyum süreci olduğunu gösterir (Wells, 2020b: 13). Wells bu eserlerde hem insan duyularının hem de düşünsel üretimin evrimsel koşullar tarafından belirlendiğini ortaya koyarak, Darwinizm'i materyalist bir bakış açısıyla bütünleştirir.

Wells'in toplumsal düzen ve sınıfsal çatışmaları ele aldığı metinlerde de Darwinci seçilim ilkesinin genişletildiği görülür. *Efendi Uyanıyor*'da endüstrileşmiş toplumun ezilen sınıfları "ölüm şansına dahi sahip olmayan" kitleler olarak resmedilir. Burada toplumsal yapı, biyolojik evrimin ilkeleriyle paralel bir mantıkta işler: Güçlüler ayakta kalırken zayıflar sistem tarafından dışlanır (Wells, 2019c: 99). Aynı şekilde *Görünmez Adam*'da bilimin sınırlarını zorlayan Griffin, doğayı kontrol etme arzusuyla görünmezliği elde eder (Wells, 2019a: 144, 145). Ancak bu kazanım, etik ilkelerden kopuk olduğu için yıkıma yol açar. Wells böylece Darwinci seçilimin bireysel hırs ve bencillikle birleştiğinde toplumsal düzeyde nasıl yıkıcı sonuçlar doğurabileceğini gösterir. Bu bağlamda onun materyalist tutumu açıktır: Bilim, insani değerlerden bağımsız düşünüldüğünde yalnızca "hayvanca kendini koruma" dürtüsünü topluma taşır.

Wells'in sonraki çalışmalarında sosyal Darwinizm anlayışını eleştirel bir biçimde terk ettiği, ancak biyolojik ve evrimsel temellere dayanan Darwinci perspektiften sapmadığı söylenebilir. *Ana Hatlarıyla Dünya Tarihi* eserinde yaşamın kökenini Darwinizm ile açıklar. Ona göre en erken yaşam formları çok küçük ve yumuşak yapıda oldukları için fosil kayıtlarında iz bırakmamış ve yaşamın kaynağı ise su olmuştur. İlk bitkiler ve hayvanlar su da ortaya çıkmış ve nihayetinde tüm türler doğal seçilim süreciyle meydana gelmiştir. İlk insan atasının maymun veya orangutandan türediğini vurgulayarak insanın doğaüstü bir yaratılışın ürünü değil, uzun süren evrimsel süreçlerin sonucu olduğunu belirtir. Bu bağlamda dinin kökenini de tarihsel bir süreç içinde değerlendirir. Cilalı taş devrinden kalan ortak korku ve umutların nesiller boyunca karmaşıklaşarak dini inançları şekillendirdiğini belirtir. Bu nedenle bilim ve dinin aslında birbirine mutlak anlamda düşman olmadığını, aksine aynı insanlık deneyiminin farklı yansımaları olduğunu ileri sürer (Wells, 2023: 20, 142). Bu düşünceyi eserinde şu ifadelerle temellendirmektedir:

> Bilim ve dinin karşıtlığı hakkında saçma sapan pek çok şey yazılsa da aslında böyle bir karşıtlık yoktur. Tüm bu dünya dinlerinin telkin ve iç görü ile ilan ettikleri şey, açıklığa kavuşan tarihin ve menzili genişleyen bilimin, insanların tek bir evrensel kardeşliği oluşturduğu, tek bir ortak kökenden geldiği, münferit hayatlarının, millet ve ırklarının karışıp merkezileştiği ve onca yıldız arasındaki bu küçücük gezegende sonunda ortak bir yazgıya varana dek kaynaşmaya devam edeceği şeklindeki makul ve ispati mümkün bir gerçeği gösterdiğidir (Wells, 2023: 406).

Wells'in bu ifadesinden anlaşılacağı üzere, bilim ve din arasında var olan mutlak karşıtlığın özünde temelsiz olduğu, her iki alanın da farklı yollarla aynı gerçeği işaret ettiğini belirtir. İnsanlığın ortak kökenini, evrensel kardeşliğini ve ortak kaderini işaret etmektedir. İnsanlığın tek bir kökenden geldiği, zamanla ulus ve ırk ayrımlarını aşarak evrensel bir kardeşlik duygusu etrafında birleşeceği ve nihayetinde ortak bir yazgıyı paylaşmaya yöneldiği. Din, telkin ve içgörü yoluyla bu hakikati dile getirirken bilim ise, tarihsel süreçlerin açıklığa kavuşması ve bilgilerin

genişlemesiyle aynı sonuca ulaşır. İnsanlığın ortak geleceğini ise 1940 yılında yazdığı *İnsan Hakları* eserinde ayrıntılı işlemektedir. Nitekim bu eser 1948'de kabul edilen Birleşmiş Milletler Evrensel İnsan Hakları Beyannamesi'nin önemli bir fikir kaynağı olmuştur. Evrimsel sürecin insanlık için toplumsal bir dönüşüm anlamına geldiğini savunan Wells; eğitim, sağlık, beslenme gibi maddi koşulların güvence altına alınmasının türün gelişimi için zorunlu olduğunu ifade eder. Ayrıca eserde sıkça tekrarlanan devrim, federal birlik, kamulaştırma ve hakların güvence altına alınması vurguları, tarihsel süreçlerin maddi temellere dayandığını ve toplumsal değişimin idealler kadar yapılandırılmış ekonomik ve politik koşullarla da belirlendiğini gösterir. Ancak bu eserde sosyal Darwinist Wells'in düşünsel gelişiminde belirgin bir yön genişlemesi mevcuttur Wells'in önceki eserlerinde evrimci ve materyalist insan anlayışı korunmakta; insan, biyolojik süreçlerin ürünü olan, kusurlu ve dönüşüme açık bir varlık olarak ele alınmaya devam edilmektedir. Ancak bu eserde dikkat çeken husus, betimleyici bir çerçeveden normatif ve siyasal bir programa geçiştir. Wells'e göre "Akılsızca geçen 1920ler ve kaygıyla geçen 1930lar" sonrasında insanlık beklenen dönüşümü gerçekleştirememiştir: "O dönemde insan ilişkilerine ait bir devrimin yakında olacağına dair dünya ölçeğinde kanaat vardı. Savaşa son verecek savaş ifadesi (…) Ama bu dönüşüm gerçekleşmedi." (Wells, 2021b: 14-25). Wells, insanlığın içinde bulunduğu kriz durumunu yalnızca tarihsel ve bilimsel bir olgu olarak analiz etmekle kalmamakta, aynı zamanda bu krizden çıkış için evrensel ölçekte örgütlenmiş, hak temelli ve merkezi bir dünya düzeni önermektedir. Bu bağlamda Milletler Cemiyeti'nin yetersizliğini vurgulayarak daha etkin ve kapsayıcı bir küresel yapı gerekliliğine işaret etmektedir.

Eserde din olgusuna yaklaşımı da bu dönüşümün önemli bir boyutunu oluşturmaktadır. Wells, kurumsallaşmış dinleri mutlak hakikat iddiası taşıyan sistemler olarak değil, evrensel insan hakları bildirgesiyle uyumlu hale getirilebilecek kültürel ve ahlaki çerçeveler olarak değerlendirmektedir. Bu yönüyle din karşıtı katı pozitivist bir tutumdan ziyade, farklı inanç sistemlerini ortak bir etik zeminde buluşturmayı amaçlayan pragmatik bir yaklaşım benimsemektedir (Wells, 2021b: 63). Öte yandan metinde önerilen insan hakları anlayışı, klasik liberal bireysel özgürlüklerle sınırlı kalmayıp, eğitim, sağlık, barınma ve ekonomik güvence gibi sosyal hakları da kapsayan daha bütüncül bir çerçeve sunmaktadır (Wells, 2021b: 14-25). Bu durum, Wells'in düşüncesinde liberal ve kolektivist unsurların sentezlendiğini göstermektedir. Bununla birlikte eser, güçlü merkezi otorite ile bireysel hakların korunması arasındaki gerilimi de açık biçimde yansıtmaktadır. Bir yandan insanlığın kurtuluşu için daha örgütlü ve merkezileşmiş bir siyasal yapı önerilirken, diğer yandan bu yapının doğurabileceği iktidar suiistimallerine karşı tarihsel olarak geliştirilen hak bildirgelerinin gerekliliği vurgulanmaktadır (Wells, 2021b: 70). Sonuç olarak Wells'in bu metni, materyalist ve evrimci düşünsel temellerini terk etmeyen, ancak bu temelleri küresel ölçekte normatif bir siyasal projeye dönüştüren bir yaklaşımı temsil etmektedir. Bu nedenle burada söz konusu olan bir paradigma değişiminden ziyade, bilimsel dünya görüşünün etik ve politik bir vizyonla genişletilmesidir

Genel olarak bakıldığında Wells'in düşüncesi, Darwinizm ile materyalizmin kesişiminde şekillenir. O, insan doğasını evrimsel yasalarla açıklarken aynı zamanda bu yasaların toplumsal düzen ve kültür üzerindeki yansımalarını tartışır. Ancak bu tartışma yalnızca bilimsel bir doğrulama değildir. Wells, Darwinci seçilimin kör şiddetine karşı insani değerlerin korunması gerektiğini de vurgular. Böylece onun eserleri hem bilimin metafizikten bağımsız gücünü hem de bilimsel ilerlemenin etik sorumluluklarını öne çıkaran bütünlüklü bir perspektif sunar.

2.3.2. Darwinizm ile Feminizmin Beraberliği: Virginia Woolf

Virginia Woolf, 20. yüzyıl modernist edebiyatının öncü isimlerinden biri olarak 1882 yılında Londra'da doğmuştur. Dönemin tanınmış tarihçilerinden ve eleştirmenlerinden olan babası Leslie Stephen sayesinde kültürel ve düşünsel olarak zengin bir ortamda yetişmiştir. Ancak annesini küçük yaşta, babasını ise gençlik döneminde kaybetmesiyle ruhsal dünyasında derin sarsıntılar ve parçalanmalar yaşamıştır. Edebiyata yönelen Woolf, geleneksel değerleri sorgulayan ve bireysel özgürlük düşüncesini savunan Bloomsbury Grubu'nun merkezinde yer alarak dönemin düşünsel atmosferine yön vermiştir. Özellikle eşi Leonard Woolf ile birlikte kurduğu Hogarth Press yayınevi aracılığıyla hem kendi eserlerini hem de çağdaş yazarların yapıtlarını yayımlayarak modernist edebiyatın gelişimine katkılarda bulunmuştur.

Woolf'un düşünsel gelişiminde belirleyici bir rol oynayan babası Leslie Stephen, dönemin pozitivist düşünce akımlarından ve Darwin'in evrim kuramından oldukça etkilenen bir entelektüeldir. Başlangıçta rahip olarak atanmış olan Stephen, 1862 yılında Darwin'in eserini okuduktan sonra dini inancını yitirmiştir. Darwin ile ve sık sık mektuplaşmış, dostane bir ilişki geliştirmiş ve onu "en seçkin insan-bilimin asil yaşlı kahramanı" olarak tanımlamıştır. 1872'de yayımladığı *Darwinizm ve İlahiyat* (Darwinism and Divinity) adlı eserinde, Darwin'in teorisinin başlangıçta büyük bir dehşetle karşılandığını, ancak zamanla insanların bu teoriyi kabul ettiğini belirtmiştir. Aynı eserde insanın kökeninin meleğe ya da maymuna dayandırılması arasında bir fark olup olmadığını sorgulamıştır. Kendi bakış açısını ise, "Ben bütün tesellilerimi Tanrı'dan değil, Darwin'den aldım." ifadesiyle dile getirmiştir. Böylece insanın anlam arayışında dayanağın artık Tanrı değil, doğayı ve insanı açıklayan bilimsel anlayış olduğunu belirtmiştir (Saskia, 2021: 76). Onun bu düşünsel yaklaşımı Darwin ile olan kişisel ilişkisiyle sınırlı kalmayıp, akademik çalışmalarında ve yayımladığı eserlerde de kendini göstermiştir. *Dictionary of National Biography*'nin editörlüğünü yürütürken, 1882 yılında *Etik Bilimi* (The Science of Ethics) eserini yayımlamıştır. Bu eserinde, ahlakın biyolojik ve toplumsal kökenlerini açıklayarak Darwin'in evrim kuramını ahlak felsefesi alanına uygulamaya çalışmaktadır. Darwin ve Spencer'ın

görüşleriyle tanışıncaya kadar kendisinin Ortodoks faydacılık anlayışı içinde düşündüğünü, ancak artık bu yaklaşımın derin bir dönüşüm ve yeniden inşa sürecine ihtiyaç duyduğunu fark ettiğini belirtmektedir. Stephen, ahlakın evrimi üzerine geliştirdiği düşüncelerinde Spencer'dan ayrılarak, eski ahlaki temelleri yeni evrim ilkeleriyle birleştirme çabasına girdiğini ifade etmektedir. Ona göre ahlaki ilerleme yalnızca güçlülerin değil, aynı zamanda zayıfların da gelişimini kapsamaktadır. Çünkü ahlak salt biyolojik bir süreç değil, aynı zamanda kültürel ve toplumsal boyutları da içeren karmaşık bir olgudur. Yüksek insan, ahlaki gelişim düzeyi bakımından alt insana kıyasla daha fazla diğerkamlık gösterecektir. Ona göre insan kötüdür ve bu kötülük esasen içgüdüsel dürtülerden kaynaklanmaktadır. Ahlak yalnızca içgüdülerin bastırılmasıyla değil, aynı zamanda toplumsal bilinç ve diğerkamlık duygusunun evrimsel gelişimiyle ilerlemektedir (Stephen, 1882: 433-440). İnsan eylemlerini Tanrı tarafından cezalandırılmaktan korktuğu için değil hem kendi varlığını hem de toplumun bütünlüğünü koruma güdüsüyle yönlendirmelidir. Diğerkamlık, bu anlamda hem bireysel hem de toplumsal bir zorunluluk haline gelir. Nitekim bilimin açıkladığı ahlak, eski ahlaki temeller üzerine inşa edilebilir. Bu bağlamda yeni evrimsel ilkeler, geleneksel değerlerle çelişmek yerine onları yeniden yorumlayarak dönüştürmektedir. Ahlak felsefecilerinin görevi ise, insan doğasını olduğu gibi kabul ederek birey ve toplum arasındaki uyumu güçlendirmek ve evrimi yani ahlaki ilerlemeyi desteklemektir (Stephen, 1882: 438-462).

Bu düşünceler, yalnızca döneminin ahlak felsefesi açısından değil, aynı zamanda Stephen'ın entelektüel mirasını sürdüren Virginia Woolf'un kişisel ve yazınsal gelişimi açısından da önemlidir. Woolf, tek öğretmeni olan babasının ahlak, insan doğası ve toplumsal sorumluluk üzerine görüşlerinden etkilenmiştir. Eserlerinde özgürlüğü, bireyin düşüncelerini oluşturma ve izleme hakkı olarak ele alan Woolf, bu yaklaşımı babasından öğrendiğini dile getirmiştir. Çalışmanın bu başlığında Virginia Woolf'un edebi üretimi Darwinizm ve materyalizm bağlamında ele alınmakta; *Kendine Ait Bir Oda*, *Mrs. Dalloway*, *Yaşam Bir Düştür Uyanmak Bizi Öldürür*, *Deniz Feneri*, *Orlando*, *Dalgalar*, *Flush: Bir Köpeğin Romanı*, *Granit ve Gökkuşağı*, *Gece ve Gündüz*, *Bir Yazarın Güncesi*, *Yıllar*, *Üç Gine*, *Dışa Yolculuk* ve *Jacob'un Odası* eserleri bu düşünsel çerçevede tematik ve biçimsel açıdan incelenmektedir.

Woolf'un anlatı dünyasında ilk dikkat çeken unsur, doğanın pasif bir sahne olmaktan çıkarak metnin ontolojik ve etik sınırlarını şekillendiren aktif bir öğe haline gelmesidir. Başka bir deyişle doğa karakterlerin düşünme biçimini, değer yargılarını ve dünyayı anlamlandırma süreçlerini etkileyen aktif bir güç olarak anlatıya dahil olur. Onun doğaya bakışı klasik romantik duyarlılıktan çok, Darwinci ve materyalist bir evren anlayışına dayanmaktadır. Doğa tasvirleri, yalnızca güzelliğe ve uyuma değil, aynı zamanda doğanın kayıtsız, acımasız ve tarafsız düzenine de vurgu yapmaktadır. *Orlando*'da "Doğanın buyruğuna uymuştu" ifadesi insanın doğaya hükmeden değil, doğanın yasalarına boyun eğen bir varlık olduğunu gösterir (Woolf, 2015b: 24). Buradaki doğa,

Tanrısal olduğu kadar kendi içsel yasalarıyla işleyen bir sistemdir. "Doğa İngiltere'den bile daha engin, daha güçlü" cümlesi, Darwin'in doğayı insani değerlerden bağımsız, kendi iç dinamikleriyle evrimleşen bir mekanizma olarak tanımladığı anlayışla örtüşmektedir (Woolf, 2015b: 113). Woolf'un doğası tıpkı Darwin'in doğası gibi ne ahlaki ne de merhametlidir, güzelliğiyle birlikte acımasızlığı da içerir. Rüstem'in "Senin tanrın bunu yapar." diyerek doğanın yıkıcı yönünü göstermesi, doğayı hem yaratıcı hem yok edici bir güç olarak yorumlamanın edebi biçimidir (Woolf, 2015b: 115). *Deniz Feneri*'nde doğa, insanın geçiciliği karşısında kalıcı bir düzenin temsilcisidir, uyum ve dengenin alanıdır. Ancak Woolf bu dengeyi ilahi bir düzen olarak değil, maddi dünyanın kendiliğindenliği içinde algılamakta ve betimlemektedir. "İnsanın yaptıklarını doğa tamamlıyor muydu?" sorusu, doğaya bir anlam veya amaç atfetmenin insanın kendi varoluşsal ihtiyaçlarından kaynaklandığını ima etmektedir (Woolf, 2014a: 145). Bu bağlamda Woolf, evrimci materyalizme yaklaşmaktadır. Doğa ne insanın kurtarıcısıdır ne de onun düşmanı; yalnızca var olanın sürekliliğidir. Çünkü insan ölür, ama doğa sürer. "Artık geriye dönmemek üzere gitmişler ve doğanın bir parçası olmuşlardı." cümlesi, bireyin maddi dünyaya dönüşünü anlatmaktadır ki bu, ruhsal bir birleşme değil, maddeye, toprağa, enerjiye karışma hali yani kısacası doğaya indirgenme halidir (Woolf, 2014a: 201). *Granit ve Gökkuşağı*'nda Woolf, doğayı artık dışsal bir güç olarak değil, zihnin biçimlendirdiği bir gerçeklik olarak ele alır: "Zihin duyumları şekillendirir (…) doğa insana yönelmiştir ve insanoğlu kendi aklının hakimiyeti altındadır." (Woolf, 2010: 162). Bu pasaj, modern materyalizmin özünü taşır. İnsan, artık doğanın pasif bir ürünü değil, bilinciyle doğayı yeniden kuran bir faildir. Burada evrimci doğa anlayışıyla insan aklının yaratıcı gücü birleşmektedir. Woolf, doğayı şiirselleştirirken bile onu mistik bir kaynak olarak değil, maddi dünyanın zihinsel bir bileşimi olarak tasvir etmektedir.

Woolf'un doğa tasavvurunun genel olarak iki eksen üzerinde şekillendiğini söylemek mümkündür. Birincisi doğanın acımasız döngüselliği ve evrimsel sürekliliği, ikincisi insan bilincinin bu süreklilik içindeki sınırlı ama anlam arayışına yönelmiş varlığı. *Orlando*'daki doğa Tanrı'nın yerini alırken, *Deniz Feneri*'nde insan yaşamının kırılganlığına karşı sessiz bir tanık olur. *Gece ve Gündüz*'de karmaşayla dolu varoluş mücadelesinin alanı olurken *Granit ve Gökkuşağı*'nda insan zihninin biçimlendirdiği maddi bir alan haline gelir. Bu dönüşüm, Woolf'un doğayı metafizik bir varlık olarak değil, madde ve bilinç arasındaki dinamik bir ilişki olarak gördüğünü ortaya koymaktadır. O, Darwinci evrim düşüncesinin materyalist temellerini sezgisel bir biçimde edebiyata taşımaktadır. Sonuçta onun doğa tasavvurunda varoluş mücadelesi ve materyalizm belirgin bir biçimde görünmektedir.

İkinci olarak dikkat çeken unsur, materyalizmi ele alış biçimidir. Woolf'un eserlerinde madde, yalnızca fiziksel bir gerçeklik değil, insan bilincinin sürekli çarptığı, dirençle karşılaştığı ve kimi zaman yenildiği sert bir varlık zeminidir. *Orlando*'da "Bellek açıklanamaz" derken zihnin

maddesel sınırlarını işaret etmektedir (Woolf, 2015b: 64). Zekanın kutsal olduğu kadar öbür yetilerin yamyamı olduğunu belirtmesi ise bilinci parçalı, maddi, tüketen bir süreç olarak gördüğünü göstermektedir. Onun edebi materyalizminde bilinç enerji harcayan, sınırları olan, yıpranan ve en çok da anlam arayan maddesel bir süreçtir. *Yaşam Bir Düş'tür Uyanmak Bizi Öldürür*'de izlenimlerin zihne dağınık, düzensiz ve maddi bir akış halinde gelmesi materyalizmin en somut ifadesidir. Bu yüzden klasik roman yapısını reddederek eşyaların, seslerin, kokuların zihne bıraktığı izlerle oluşan bilinç akışı tekniğini kullanmaktadır. "Meşhur vahiy hiçbir zaman gelmedi, onun yerine karanlıkta çıkan küçük aydınlanmalar oldu" derken, insanı yöneten gücün aşkın bir hakikat değil, gündelik maddi deneyim olduğunu ima etmektedir (Woolf, 2020a: 24). İlahi olan geri çekilmiş, yerini küçük maddi hakikatler almıştır ve insan bununla yetinmelidir. *Gece ve Gündüz*'de toplumsal eleştiriyle aktardığı ve yazarın kendisini anımsatan Mary'nin "Biraz da maddeciyim" demesi ise önemli bir itiraftır (Woolf, 2014b: 222).

Eşyalar, mekanlar, bedenler, hepsi Woolf'un dünyasında özerk maddi kuvvetlere sahiptir. İnsan zihni, bu maddi dünyanın içinde yalnızca bir titreşim alanıdır. Woolf'un kahramanları bazen "duvarların maddesel biçiminin ötesine" geçmek ister, fakat bunu başaramazlar (Woolf, 2014b: 374). Çünkü bilinç ne kadar yükselirse yükselsin, maddenin ağırlığı galip gelmektedir. *Deniz Feneri*'nde materyalizm toplumsal bir kıvama dönüşür. Lily Briscoe resim yaparken "İnsanın yapısı resim yapmak için ne kadar yetersiz ve güçsüz bir makineydi" der (Woolf, 2014a: 199). Burada idealist sanaţ anlayışını tersyüz ederek sanatı maddi bir çaba, kas hareketi, enerji tüketimi olarak göstermektedir. Aynı eserde Marx'ın materyalist tarih anlayışını sezgisel biçimde çağırmaktadır. Uygarlık bir bilinç ürünü değil, bedenlerin emeği, maddenin dönüşümü üzerine kuruludur. *Mrs Dalloway*'da Clarissa "insan her şeyden önce bilimsel düşünmeliydi" derken, duygusal olanı reddetmez ama onu bilimsel-maddesel bir gerçekliğe yaslamadan anlamayı imkânsız görür (Woolf, 2013a: 74). Sokaktaki sesler bile Woolf'ta metafizik değil, maddeleşmiş titreşimler olarak işlenir. Sesler "yeni bir dinin doğuşu" gibi duyulur ama Woolf hemen sorar: "Bunun bilimsel açıklaması neydi?" (Woolf, 2013a: 74). Woolf'un burada amacı materyalizmi yeni bir din olarak gören anlayışı eleştirmektir. Çünkü ona göre materyalizm inancı reddetmez, sadece inancın kökenini aşkın ilahi güçler yerine maddi süreçlerin bir ürünü olarak yorumlar.

Kendine Ait Bir Oda ile Woolf materyalizmi toplumsal-ekonomik düzeye taşımaktadır. Servetin erkeklerin elinde toplanması, yazının üretim koşulları, üniversite yapıları, burjuvazi bunların hepsi Woolf'a göre maddi altyapıdır. "*Başyapıtlar tek ve her şeyden ayrı olarak doğmazlar*" derken Marx'ın "üst yapı - alt yapı" ilişkisini sezgisel olarak edebiyata aktarır (Woolf, 2015a: 73). Yaratıcılık bile maddi koşullara bağlıdır. Bu, sadece feminist bir çıkış değil, sınıfsal ve materyalist bir okumadır. Materyalizme eleştirisi ise *Granit ve Gökkuşağı*'nda "Bir kurbağayı parçalara ayırıp yeniden toplayabilirsin ama zıplatamazsın" cümlesiyle kendini göstermektedir

(Woolf, 2010: 65). Madde vardır ama madde yaşamsız çözümlemeye indirgenince anlamını yitirir. Son olarak *Yıllar* ve *Dalgalar* eserlerinde Woolf, modern bilimsel dünyada insanın bir "hiç" oluşunu kabullenmektedir. Yeni bir kimlik arayışında olan Sara'nın "Bilim geleceğin dinidir" sözüne karşılık "Herkes kendi küçük hücresinde… Herkes kendi ateşiyle…" ifadesi, bireysel deneyimlerin ve yaşam koşullarının rolünü vurgulamaktadır (Woolf, 2013b: 212). Bu perspektif, Woolf'un bireyin içsel deneyimlerini ve bilinç süreçlerini de dikkate alarak insan ve yaşamın özüne dair derinlemesine bir sorgulamaya yönelmesini sağlamaktadır. Nitekim anlatısında, bir döngü olarak sunulan insanın anlam arayışı, yaşamın amacı ve hakikatin doğası, sürekli olarak sorgulanmaktadır.

Bu bağlamda üçüncü olarak dikkat çeken unsur, söz konusu bu sorgulamadır. *Orlando*'da Woolf, edebiyatın gerçeği temsil etme iddiasını tartışırken insanın yaşamı anlama çabasını hem ironik hem de derin bir merakla ortaya koymaktadır. Yaşamın anlamını kuşlara, böceklere hatta çekirgelere sormak, insanın varoluşsal sorularına yanıt ararken karşılaştığı belirsizliği vurgulamaktadır (Woolf, 2015b: 82). *Yaşam Bir Düş'tür Uyanmak Bizi Öldürür*'de insanın deneyimleri, evrenin bir parçası olarak yaşadığı her an, varoluşun bütünlüğüne açılan bir kapıdır. Fenomenler dünyasından gerçeğin kendisine ulaşma çabasıyla bireyin duyumsadığı her detay, her nota ve koku, yaşamın anlamını sezme girişimi olarak ortaya çıkmaktadır (Woolf, 2020a: 35). Woolf'un bakışında yaşam, biyolojik veya sosyal bir süreç olmanın yanı sıra zihinsel bir yapılandırma, parçaların bir araya getirilmesiyle evrenle bütünleşme çabasıdır. *Gece ve Gündüz*'de insan hem yaratık hem de ruhsal varlık olarak hakikati aramaktadır İnsan, bireysel deneyimleriyle sınırlı olmadığı gibi, türünün ortak duygularını da paylaşan bir varlıktır (Woolf, 2014b: 76). Woolf burada, insanın hem bireysel hem kolektif olarak varoluşunu kavramaya çalıştığını gösterir. *Deniz Feneri*'nde ise Woolf, insanın gerçeklerle yüzleşme mücadelesini entelektüel ve duygusal düzlemde ele alır. Mr. Ramsay'in akademik uğraşıları ile Mrs. Ramsay'in şefkat ve anlam arayışı arasındaki fark, insan yaşamının iki temel boyutunu açığa çıkarır: düşünsel doğruluk ve duygusal bütünleşme (Woolf, 2014a: 16). Woolf, insanın yaşadığı zorlukların, çelişkilerin ve doğayla etkileşiminin yaşamın anlamını doğrudan etkilediğini vurgular: "İnsan ruhunun göklerini durmadan arşınlayan o eski sorun… Yaşamın anlamı neydi?" (Woolf, 2014a: 174).

Nihayet *Mrs. Dalloway*'de bireysel ve toplumsal yaşamı bir arada ele alarak sorunun cevabını Titian gibi sanatçıların ve Darwin gibi bilim adamlarının bildiğini ifade eder. Ve ekler "Acaba hem bizim gibi sıradan insanlar olmasaydı onlar Darwin ve Titian olur muydu? Hiç sanmıyorum." (Woolf, 2013a: 73, 74). Burada insanın yaşamı anlamlandırma çabasının yalnızca bireysel bir süreç olmadığını, aynı zamanda medeniyetin tarihsel birikimiyle de ilişkili olduğunu göstermektedir. *Granit ve Gökkuşağı*'nda ise, modern yaşamın birey üzerindeki etkilerini, insanın karmaşıklığını ve duygusal bütünlüğünü tartışır. Eskiden ayrı ve net olan duyguların artık iç içe geçtiğini, güzellik ve

çirkinliğin, zevk ve acının birbirine karıştığını belirtir (Woolf, 2010: 12, 13). Bu bağlamda Woolf, insanı tür olarak ele alır ve bireysel deneyim ile türsel deneyim arasındaki ilişkiyi vurgular. Son olarak *Yıllar* ve *Dalgalar* eserlerinde insanın varoluşsal sorgulamalarını ve karmaşık doğasını daha da derinleştirir. Eleanor'un ve Bernard'ın düşünceleri, insanın hem bireysel hem toplumsal düzlemde sürekli bir çatışma ve uyum arayışı içinde olduğunu gösterir. İnsan hem yaratıcı hem de hem hayvanî hem de zihinsel olarak özgür bir varlıktır (Woolf, 2013b: 262; 2017: 76, 77). Özetlemek gerekirse yaşamın anlamı deneyimlerin, gözlemlerin ve duyumsamaların sürekli bir yeniden yorumlanması sürecinde açığa çıkmaktadır.

Woolf'un anlatısında öne çıkan bir diğer unsur, Elizabeth dönemini ve din temalarını bireyin iç dünyası ve toplumsal yaşamıyla ilişkili olarak ele almasıdır. Woolf, *Orlando*'da Elizabeth dönemi toplumunun ikiyüzlülüğünü betimlerken, *Yaşam Bir Düştür Uyanmak Bizi Öldürür*'de insan varoluşunu tartışır ve Tanrı'nın varlığını özellikle reddeder. "Tanrı farklıdır ve tanrısal olan farklıdır" der, tanrısal olanı ise doğanın Tanrı'yı alt edecek biçimde tasvir eder (Woolf, 2020a: 45). *Gece ve Gündüz*'de dinin artık eski bir alışkanlık olarak orta çağda kaldığını vurgular (Woolf, 2014b: 174). *Deniz Feneri* ve *Mrs Dalloway*'de dinsel ritüellerin bireyde yarattığı katılık ve hissizleşme öne çıkar. *Kendine Ait Bir Oda* ve *Flush: Bir Köpeğin Romanı*'nda ise dinin ve Elizabeth dönemi ahlakının toplumsal cinsiyetle ilişkisini gözler önüne serer; kadınların tarih boyunca edebiyat ve entelektüel yaşamda adlarını saklaması, bu normların bir yansımasıdır. George Eliot, George Sand ve Currer Bell örneklerini ele alarak, dini ve toplumsal kuralların kadınların kendilerini ifade etmesini nasıl engellediğini ortaya koyar (Woolf, 1993: 7; 2015a: 57). Kısacası bu eserlerde Tanrı, ahlak ve gelenek kavramları sabit değil, değişken ve çoğu zaman ironik biçimlerde yeniden yorumlanmaktadır.

Woolf'un anlatısında öne çıkan bir diğer unsur, evrimci paradigmanın etkileri olarak gözlemlenebilen doğal seçilim, atavizm ve yaşam mücadelesi kavramlarının ele alınış biçimidir. *Orlando*'da ataların tarlalarda ve ırmaklarda sürdürdükleri yaşam, biyolojik mirasın ötesinde bir toplumsal ve kültürel aktarım olarak sunulmaktadır. Orlando'nun zayıflıkları ve farklılıkları, atalarından uzaklaşarak çağa uyum sağlamasıyla oluşmuş bir süreci anlatır (Woolf, 2015b: 13). Woolf burada seçilim kavramını kültürel uyum mekanizmasıyla birleştirerek hangi davranışların, zevklerin ve inançların toplum içinde hayatta kalacağını sorusunu sormaktadır. Atavizm Woolf'un anlatısında, geçmişin ve ilkel doğanın ani bir sızıntısı olarak kendini gösterir. *Orlando*'da ve *Gece ve Gündüz*'de çocukların ve hayvanların betimlemeleri, geçmişin gölgesinin günümüzde yeniden ortaya çıkmasını simgelemektedir. Bu simgeler, hayatta kalmanın ve toplumsal sürekliliğin sağlanmasında rol oynayan doğal içgüdülerdir. Woolf, atavizmi ve doğal içgüdüleri de bu çerçevede yeniden yorumlamaktadır. Kadın karakterler (Mrs Ramsay, Clarissa, Eleanor, Mary) ilkel içgüdülerini hem kendilerini hem toplumu sürdürmek için kullanır (Woolf, 2013b; 2014a;

2014b). Böylece anlatısında Darwinci biyolojik içgüdüleri feminist bir perspektifle dönüştürmektedir. Biyolojik zorunluluklar yerine, kültürel ve toplumsal sürekliliği sağlayan bir "dişil seçilim" öne çıkarmaktadır. Bu seçilimde uyumsuz olanlar Woolf'ta toplumsal ve psikolojik dışlanma üzerinden okunur. *Mrs Dalloway*'de Septimus'un uyum sağlayamaması, Darwinizm bağlamında uyum gösteremeyen bireyin "elenen tip" olarak değerlendirilmesiyle paralellik taşımaktadır. Hakikati bilen Septimus'a delilik tanısı değil, uyum yetisi yoksunluğu teşhisi konur ve bu ifade tam anlamıyla Darwinci bir ölçüttür (Woolf, 2013a: 108). Böylece Woolf, modern toplumun uyum sağlayamayanı deliliğe, sessizliğe veya ölüme itmesini ataerkil yapıya bağlayarak bu acımasız elemeyi sorgulamaktadır.

Woolf'un en radikal dönüşümü ise Darwinci soy kavramında ortaya çıkmaktadır. *Kendine Ait Bir Oda* ve *Orlando*'da kadın, soyun ve kültürel aktarımın merkezine yerleştirilir. Darwin'in biyolojik miras ve gen aktarımı anlayışı, Woolf'ta kadının sezgisel ve duygusal emeği üzerinden yeniden kurgulanır. Kadın, yalnızca biyolojik değil, kültürel, toplumsal ve duygusal bir soy taşıyıcısıdır. Böylece anaerkil bir süreklilik tahayyülü ön plana çıkararak neslin devamını kadın üzerinden kurgulamaktadır (Woolf, 2015b, 168). Kadının şefkat, bakım ve toplumsal birleştirici yetileri, Woolf'a göre türün sürekliliğini sağlayan seçilimsel araçlar olarak değer kazanır. Erkeklerin rasyonel ve rekabetçi stratejileri kısa vadede başarılı olsa da uzun vadede toplumun sürekliliğini kadınların duygu ve sezgisel pratikleri sağlar. *Kendine Ait Bir Oda* eserinde "*Kadınlar yüzyıllardır erkek görüntüsünü gerçek boyutlarının iki katında gösterebilen enfes bir güce sahip büyülü bir ayna görevini"* yerine getirdiğini ifade etmektedir. Woolf'a göre bu yansıtma mekanizması, yalnızca bireysel ilişkilerde değil, aynı zamanda toplumsal ve kültürel ilerlemenin dinamiklerinde de belirleyici bir rol oynamıştır. Çünkü kadının erkeğe bu şekilde güç ve önem atfeden yansıtıcı rolü olmasaydı, "*belki de dünya hala bataklıktan ve sık ormanlardan ibaret olurdu. Koyun derisine resim çizip çakmak taşı alıyor olurduk. İnsan evrimleşemezdi."* (Woolf, 2015a: 40, 41). Kısacası Woolf, Darwinizmi kullanarak kadın atalardan gelen içgüdülerle kadın soy birliğini vurgulamakta ve feminizmle örgüyü yeniden kurmaktadır. Darwinizmin varoluş mücadelesini ise kafes metaforuyla edebiyata taşımaktadır. *Dalgalar* eserinde doğa büyük ve görünmez kafes iken toplum herkesin varoluş mücadelesini izlediği sosyal bir kafestir (Woolf, 2017: 112). Modern toplumda varoluş mücadelesi, yalnızca biyolojik bir rekabet olarak değil, psikolojik, sınıfsal ve kültürel düzlemlerde süren görünmez çatışmaların bir ifadesi haline gelir. *Orlando*'da insanların fikirleri için birbirini yok etmeye hazır olmaları, siyasi partilerin hakikat adına değil prestij adına çatışması, Woolf'un insan doğasını çıplak bir güç istemi üzerinden okuduğunu göstermektedir. Artık ne mücadele doğadadır ne de mücadelenin sebebi yaşamaktır. Mücadelenin sebebi güçlü olmaktır (Woolf, 2015b: 119). *Gece ve Gündüz*'de gündelik hayat, "minyatür savaşların" sürdüğü bir alana dönüşür; her izlenim, her jest, her toplumsal temas görünmez bir üstünlük yarışına dönüşür (Woolf, 2014b: 31). Bunun sebebini ataerkil toplumun güçsüz olanı acımadan elediği mekanizmaya bağlamaktadır. Burada doğa kavramı da artık

metaforiktir yani toplum insanın yeni doğasıdır ve bu doğa, tıpkı biyolojik doğa gibi kayıtsızdır (Woolf, 2014b: 76).

Kayıtsız doğa içinde, yani bireyin toplumun kurallarıyla çevrelendiği sosyal bir kafeste, temel mücadele aslında erkekle kadın arasındaki güç ve varlık çatışmasıdır. *Deniz Feneri*'nde Woolf, Mr. ve Mrs. Ramsay figürleri üzerinden aklın saldırganlığıyla duygusal uyum arasındaki farkı işleyerek, entelektüel rekabetin ve şefkatin hayatta kalma içgüdüsünün iki ayrı biçimi olduğunu gösterir (Woolf, 2014a: 143). Ancak *Kendine Ait Bir Oda*'da bu mücadele, artık daha açık biçimde, cinsiyetler arasında kurulan simgesel bir iktidar kafesinin içinde sürer (Woolf, 2015a: 33, 34). Woolf'a göre erkekler kendi özgüvenlerini, kendilerinden aşağı bir varlık tahayyül ederek inşa ederler. Bu nedenle kadını da kaçınılmaz olarak "aşağı" bir formda konumlandırırlar. Güç, fiziksel değil kültürel sermaye ve zihinsel üstünlük iddiası üzerinden dağıtılır. Kadınların yazarlığını maymunun konuşmasına benzeten erkek bir yazarın aşağılayıcı tutumuna tepki olarak, Woolf romanlarında erkek betimlemelerini çoğu zaman maymun imgeleri üzerinden kurgulamıştır (Woolf, 2015a: 39, 40). Benzer biçimde, bir kadının iyi yazmasını "bir köpeğin arka ayakları üzerinde yürümesine" benzeten aristokrat bir erkeği de bu kez köpeklerin aristokrasisini hayal ederek hicvetmiştir (Woolf, 2015a: 33). Woolf, bu tür ironi ve tersine çevirme stratejileriyle, ataerkil söylemin kendi dilsel kibirini onun simgeleri aracılığıyla ifşa eder. Darwin'in biyolojik seçilim dilini tersine çevirerek toplumsal eşitsizlikleri ve erkek egemen yapıların dayattığı sınıf ayrıcalıklarını görünür kılar ve sorgular. Özellikle *Flush, Granit ve Gökkuşağı*, *Yıllar* gibi eserlerde aristokrasi, sınıf, soy, ırk ve cinsiyet gibi kategoriler, tıpkı doğadaki tür farklılıkları gibi yapay seçilim alanları yaratır. İnsan soyu kendi içinden istenmeyen tipleri dışarı atarak kendini yeniden üretir. *Flush* adlı eserinde soy ağacını Darwin'in evrimsel şemasına benzer biçimde kurarak seçilim yasalarını, doğanın ilk bitkisel yaşamdan hayvansal düzene geçişiyle ilişkilendirir (Woolf, 1993: 15, 16). Woolf, insanı doğanın ayrıcalıklı bir varlığı değil, evrimsel zincirin bir halkası olarak görür ve *Köken*'i okuyan bir bireyin artık kendini yüceltilmiş bir varlık değil, sıradan bir tür olarak kabul etmesi gerektiğini savunur.

Tüm bu eserlerde Woolf, kadın ve erkek, doğa ve toplum, madde ve ruh, roman ve biyografi ile sınıflar arasındaki sınırları belirsizleştirerek, modernist yazında kimlik, tür ve toplumsal yapı kavrayışını kökten dönüştürür. Darwinci mücadeleyi yalnızca doğa alanında değil, düşüncede, aile ilişkilerinde, sınıfsal konumlarda, dilde ve hatta hafızada süren bir sosyal ve ruhsal doğal seçilim süreci olarak yeniden yazar. Bu nedenle onun metinlerindeki kafes metaforu, doğanın değil toplumun inşa ettiği yeni ekolojik sistemin simgesidir: Doğa biyolojik bir kafes ise modern toplum da kültürel bir kafese dönüşmüştür.

Sonuç olarak Woolf, Darwin'i feminist bir örgüye dönüştürmektedir. Doğal seçilim, atavizm ve soy kavramları artık biyolojik determinizmin araçları değil; kültürel, duygusal ve toplumsal sürekliliği anlamaya yarayan bir kavramsal çerçeve haline gelmektedir. Kadın, soyu sürdüren ve kültürel mirası aktaran özne olarak ön plana çıkmakta ve erkek egemen hiyerarşilerin biyolojik üstünlük iddiaları eleştirilmektedir. Ona göre kadın olmadan insanlık evrimleşemezdi. Kadınların toplumsal ve entelektüel katkısı olmasaydı, insan hala çakmak taşı çağında kalırdı. Woolf'un dünyası, karmaşa içindeki bir varoluş mücadelesidir ve bu mücadelede yalnızca güçlü ve uyum sağlayabilenler hayatta kalır (Woolf, 2015b: 119; 2013a: 108). Eserlerinde yaşamın bu temel yasası, hayata uyum sağlayamayan ya da diğerlerine göre daha zayıf karakterlerin ölümüyle sembolik bir biçimde yansıtılır. *Mrs Dalloway*'de, kalıtımla kuşaktan kuşağa aktarılan çaresizlik ve nefret gibi duyguları yoğun olan insanların soylarının devam etmemesini belirtir. Ancak aynı eserde toplumsal düzene körü körüne uyumu yücelten sosyal Darwinist yaklaşımı da eleştirir. Dr. Sir William Bradshaw karakteri aracılığıyla, uyum kavramının bir tür dine dönüştürülmesini ve bireysel farklılıkların bu ölçüte göre bastırılmasını sorgular (Woolf, 2013a: 108, 198).

Woolf, *Kendine Ait Bir Oda*'da kadınların entelektüel üretimden dışlanmasının evrimsel bir gerilik anlamına geldiğini vurgular. İnsanlığın gelişimi için kadınların yaratıcı gücünün zorunlu olduğunu belirtir (Woolf, 2015a: 34). *Gece ve Gündüz* romanında, insanın evrimsel kökenine gönderme yaparak, atalarının "yabanıl çamur tümseklerinin arasında çömelmiş tüylü maymunsu bir biçim"den geldiğini dile getirir (Woolf, 2014b: 8). Kısacası, Woolf ilerleme anlatısını kadın üzerinden kurgulayarak, insanlığın evrimsel ve kültürel gelişiminin merkezine kadın varlığını yerleştirir. Böylece kadını hem biyolojik hem de entelektüel evrimin temel öznesi haline getirirken, erkeğin bu süreçte kadına göre daha geride konumlandığını hatta maymuna daha yakın olduğunu da dolaylı olarak vurgular. Bu bakış açısıyla Woolf, Darwinci düşünceyi edebi bir düzlemde yeniden yorumlayarak Darwinci biyolojik anlatıyı tersine çevirir, anaerkil bir süreklilik ve feminist bir varoluş perspektifi sunar.

2.5. Fransız Edebiyatında Darwin'in İzleri: Evrimci Söylem

19. yüzyıl Fransa'sı Aydınlanma mirasını hala taşıyan, aklın, bilimin ve ilerlemenin insanlık için nihai kurtuluş yolu olduğuna inanan bir düşünce iklimi içinde şekillenmişti. Bu dönemde Comte'un pozitivizmi, doğayı açıklamanın temel aracı olarak deney ve gözleme dayalı bilimi yüceltiyordu. Ancak bu pozitivist yaklaşım, doğayı açıklarken mekanik determinizm fikrine güçlü biçimde bağlıydı. Her olgu, sabit yasalar çerçevesinde açıklanmalı, rastlantıya ya da belirsizliğe yer bırakılmamalıydı. 1881'de Londra'da düzenlenen İnsanlık Festivali'nin ardından Comte'un pozitivist düşünce akımı taraftarlarının dağılmasıyla birlikte etkisini büyük ölçüde yitirmişti. *Köken*'in yayımladığı dönem, Fransa'nın hem ekonomik hem de toplumsal açıdan derin

dönüşümler yaşadığı bir sürece denk gelmişti. Sanayileşme ve kentleşmenin hızlanmasıyla toplumsal yapı önemli ölçüde değişmiş ve bu durum karşısında Fransız düşünürler, toplumsal düzeni ve birliği korumayı önceleyen daha temkinli bir tutum geliştirmiştir. Aydın kesim özellikle eğitim kurumları ve entelektüel gelenekler aracılığıyla, Darwinist düşünceye karşı belirli bir mesafeyi koruma eğiliminde olmuştur (Doğan, 2012: 138). Bu tutumun temelinde, ülkede hâkim olan Lamarckçı evrim anlayışı ve dönemin önde gelen biyologlarının çoğunun Cuvier'in türlerin değişmezliği anlayışına bağlı kalması vardır. *Köken* 1862 yılında Clémence Royer tarafından Fransızcaya çevrilmiş, çeviriye eklenen 45 sayfalık önsöz ise büyük yankı uyandırmıştır. Royer, bu metinde eserin Hristiyan dogmalarına açık bir meydan okuma niteliği taşıdığını savunmuştur. Aynı zamanda metnin *laissez-faire* ekonomisini, ırklar arasındaki eşitsizliği ve zayıf bireylere yapılan yardımları doğaya aykırı bulduğunu ileri sürmüştür. 1870'teki Fransa-Prusya Savaşı sonrasında yaşanan askerî yenilgi ve halk ayaklanmaları, İkinci İmparatorluğun yıkılmasına ve Üçüncü Cumhuriyet'in ilanına yol açmıştır. Cumhuriyetçi çevreler, yeni rejimin Fransa'yı despotizmden kurtardığını ve bilimin insan zihnini özgürleştirdiğini ileri sürerek siyasetle bilimi birbirine yakınlaştırmıştır. Bu anlayış doğrultusunda şekillenen cumhuriyetçi bilim kültürü, bilimi ilerleme ve özgürlükle özdeşleştirmiştir. Bu dönemde Fransız entelektüel çevrelerinde Lamarck ve Darwin'e yapılan göndermeler belirgin biçimde artmış, ancak iki düşünür arasındaki fark çoğu zaman göz ardı edilmiştir. Her ikisini de kapsayan ve evrimsel değişimi genel bir dönüşüm süreci olarak tanımlayan "transformizm" kavramı bu ortamda yaygınlaşmıştır. Transformizm, Lamarckçı ilerleme fikrini ve Darwinci doğal seçilim anlayışını uzlaştırmaya çalışan bir yaklaşım olarak cumhuriyetçi bilim anlayışının karakterini yansıtmıştır (Clark, 1981: 1027-1031).

Buradan anlaşılacağı üzere, Lamarckizm canlıların çevresel koşullara uyum sağlayarak ilerlediği düşüncesine dayanırken, Darwin'in rastlantısal değişim ve mücadeleye vurgu yapan yaklaşımı Fransız entelektüel geleneğiyle tam olarak örtüşmemiştir. Bu gecikmeli benimseme süreci, yalnızca bilimsel bir tercih farklılığından değil, aynı zamanda dönemin entelektüel iklimini şekillendiren felsefi, dini ve politik dinamiklerden de kaynaklanmıştır. Bu bağlamda Fransa'da pozitivist düşünce, Katolik geleneğin etkisi ve devletin merkeziyetçi eğitim politikaları, Darwinci görüşlerin yaygınlaşmasını uzun süre sınırlayan etmenler olmuştur. Bu nedenle, Darwinizm 1860'lı yıllarda Avrupa'nın pek çok ülkesinde hızla yayılım gösterirken, Fransa'da ancak 1880'lerden itibaren anlamlı bir kabul görmeye başlamıştır (Doğan, 2012: 138). Bu tarihten itibaren Fransa'da "yaşam mücadelesi" kavramı yalnızca ekonomi alanında değil, aynı zamanda toplumsal ve entelektüel tartışmaların merkezinde de yer almaya başlamıştır. *Le Petit Journal* gibi popüler basın organları, dayanışma ilkesini Darwinci rekabet anlayışına karşı daha insani ve ilerlemeci bir değer olarak öne çıkarırken, sosyal Darwinist düşünceler Cumhuriyetçi çevrelerde genel bir eleştiriyle karşılanmıştır. Bu yaklaşımı benimseyen yazarlar arasında Edmond Demolins, Gustave Le Bon, Jules Soury ve Georges Vacher de Lapouge öne çıkmış; ancak bu isimlerin tümü, dönemin resmî entelektüel çevrelerinden kısmen dışlanmıştır. Demolins, *Anglo-Saksonların Üstünlüğü* (1897) adlı

eserinde İngiliz bireyciliğini Fransız dayanışmacı geleneğe üstün tutmuş; Le Bon ise toplumlar ve ırklar arasındaki sürekli çatışmayı uygarlığın ilerleyici bir gücü olarak değerlendirmiştir. Le Bon, "insan tek başına bile olsa, söylenmesi gerekeni söylemekten çekinmemelidir" sözleriyle resmi kültürle arasındaki mesafeyi vurgulamıştır. Fizyolog Jules Soury de benzer biçimde, Le Bon'un görüşlerini paylaşarak uluslar ve ırklar arasındaki bitmek bilmeyen bir varoluş mücadelesinden söz etmiştir. Soury'nin biyolojik ırkçılığa dayalı görüşleri, sosyal Darwinizmin Fransa'daki en uç biçimini temsil etmiş, ancak bu düşünceler dönemin Cumhuriyetçi ve dayanışmacı çevrelerince büyük ölçüde reddedilmiştir. Durkheim ve Bourgeois gibi düşünürlerin etkisiyle "yaşam için mücadele" yerine "yaşam için dayanışma" ilkesi ön plana çıkmıştır. Bu bağlamda, Georges Vacher de Lapouge, öjenik fikirlerden beslenen ırksal determinizmiyle Fransa'da bilimsel ırkçılığın simge isimlerinden biri olmuştur. L'Aryen adlı eserinde sözde bilimsel yöntemlerle ırk hiyerarşisini savunan Lapouge, akademik çevrelerde eksantrik bir figür olarak dışlanmış, fikirleri ise Cumhuriyetçi hümanizmin temel ilkeleriyle bağdaşmadığı için marjinalleşmiştir. I. Dünya Savaşı'yla birlikte Sosyal Darwinizm otoriterlik ve ırkçılıkla özdeşleşirken, Lapouge'un düşünceleri Vichy döneminde oğlu Claude tarafından yeniden gündeme getirilmiş, böylece Fransız entelektüel tarihinde aşırı biyolojik determinizmin son yankılarını oluşturmuştur (Clark, 1981: 1038-1043).

Fransa'da Darwinci düşüncenin siyaset ve sosyoloji alanlarında yarattığı bu ideolojik çatışmalar, kısa sürede edebiyat alanına da yansımıştır. Doğal seçilim, kalıtım ve çevresel belirlenim gibi biyolojik kavramlar, özellikle roman sanatında insan davranışlarını açıklamak için yeni bir araç haline gelmiştir. Bilimin toplumsal yaşama nüfuzu, yazarların bireyi artık yalnızca ahlaki ya da psikolojik değil, aynı zamanda kalıtsal ve toplumsal koşulların ürünü olarak ele almalarına zemin hazırlamıştır. Darwinci düşüncenin siyasal ve bilimsel tartışmalardan edebiyata taşınması, özellikle doğa yasalarının insan toplumu üzerindeki belirleyiciliğini vurgulayan yazarlar aracılığıyla gerçekleşmiştir. Bu bağlamda Émile Zola, edebiyatı adeta bir "insan laboratuvarı" olarak kurgulamış ve *Rougon-Macquart* dizisinde kalıtım ile çevrenin bireyin kaderini nasıl biçimlendirdiğini göstermeye çalışmıştır. Guy de Maupassant, daha bireysel düzeyde, içgüdülerle akıl arasındaki çatışmayı gözler önüne sererek insan davranışını biyolojik zorunluluklar içinde açıklamaya yönelmiştir. Öykülerinde karakterlerin tutkularına yenilmesi, doğanın insan üzerindeki egemenliğini hatırlatır. Alphonse Daudet ise özellikle taşra yaşamını anlatırken, çevresel koşulların insan karakterini biçimlendirdiğini vurgular; bu yönüyle toplumsal determinizm fikrine yaklaşır. Böylece Zola'nın deneysel natüralizmi, Maupassant'ın psikolojik gözlemleri ve Daudet'nin çevresel duyarlılığı, Darwinci düşüncenin Fransız romanındaki farklı estetik yansımalarını oluşturur. Jules Verne de bilimsel merakın ve evrim düşüncesinin etkisiyle, özellikle doğa yasalarının kaçınılmazlığını ve insanın bilgi aracılığıyla bu yasaları aşma çabasını betimlemiştir. Bu çalışmada, Erken Cumhuriyet döneminde eserleri Türkçeye çevrilen Zola ve Verne üzerinden,

Darwinci düşüncenin edebiyata nasıl taşındığını ve farklı kültürel bağlamlarda nasıl yeniden üretildiğini incelenmiştir.

2.5.1. Bilim Kurgudan Evrime: Jules Verne

Fransız edebiyatının en özgün yazarlarından biri olan Jules Verne (1828–1905), bilimi ve teknolojiyi edebi bir araç olarak kullanmasıyla ve öğretme misyonuyla sıklıkla bilimkurgunun babası olarak nitelendirilmektedir. Eserleri özellikle genç okuru hem bilimsel bilgiyle donatmakta hem de hayal gücünü besleyerek düşünsel ufkunu genişletmektedir. Nantes kentinde doğan ve hukuk eğitimi almasına rağmen edebiyata yönelen Verne 19. yüzyıl Avrupa'sının bilim, ilerleme ve insanlık anlayışını eleştirel bir perspektifle yansıtmıştır. Yazarın erken dönem yapıtlarında insanlığın bilimsel gelişimine duyduğu iyimser yaklaşım, 1880'li yıllardan itibaren yerini teknolojinin insanlık üzerindeki etkilerine yönelik daha karamsar ve sorgulayıcı bir tutuma bırakmıştır. Bu bağlamda Verne'in eserleri hem ilerlemenin getirdiği olanakları hem de beraberinde taşıdığı tehlikeleri gözler önüne seren çok katmanlı metinler olarak okunabilir. Erken dönem eserlerinde, insanı merkeze alan ve teknolojik ilerlemeyi insanlığın yücelişiyle özdeşleştiren transhümanist bir anlayışın hâkim olduğu görülmektedir. Buna karşılık geç dönem yapıtlarında posthümanist bir bakış açısının giderek belirginleştiği fark edilmektedir. Bu dönemde yazar, insanı merkeze yerleştiren ve diğer yaşam biçimlerini geri planda konumlandıran antroposen düşüncesini sorgulamaya yönelir. Burada kastedilen antroposen, insan faaliyetlerinin doğa üzerinde yaratığı etkilerin giderek artması ve dünya sisteminin işleyişini değiştirecek düzeye ulaşması ile karakterize edilen, insan-merkezli bir bakış açısını ifade etmektedir. Verne, bu bağlamda doğa ile kültür, canlı ile cansız ve ırklar arasındaki hiyerarşik ayrımların yarattığı etik ve varoluşsal sorunlara dikkat çekmektedir (Turan, 2022: 416). Çalışmanın bu başlığında Jules Verne'nin edebi üretimi Darwinizm ve materyalizm bağlamında ele alınmakta; *80 Günde Devri Âlem*, *Denizler Altında 20000 Fersah*, *Dünyanın (Arzın) Merkezine Seyahat*, *Aya Yolculuk*, *İki Yıl Okul Tatili*, *Kaptan Grant'in Çocukları*, *Esrarlı Ada*, *Dr. Ox'un Bir Fantezisi*, *Begüm'ün 500 Milyonu*, *Çin'de Bir Çinlinin Başına Gelenler*, *Mathias Sandorf* ve *Bütün Öyküler* eserleri bu düşünsel çerçevede tematik ve biçimsel açıdan incelenmektedir.

Verne'nin eserlerinde öne çıkan ilk unsur, doğayı kavrayış biçimi ve insanın doğa karşısındaki konumudur. Yazarın pek çok yapıtında yinelenen bir anlatı unsuru olarak doğa bilgini bir bilim insanı ve ona eşlik eden sadık bir yardımcı figürü bulunur. Bu karakterler, yaşadıkları maceralar boyunca karşılaştıkları hayvanları cins-tür-familya-takım düzeyinde sınıflandırarak, bitkileri tanımlayarak, doğa olaylarını açıklayarak ve coğrafi özelliklere dair ayrıntılı bilgiler sunarak okura bilimsel ve öğretici bilgiler aktarmaktadır. Onun kurgusunda doğa, hem insan için bir mücadele alanı hem de bu mücadeleyi aşmasını mümkün kılan yaşamsal bir güç olarak temsil

edilir. Çoğu zaman ana karakterler, doğayla baş başa kalarak onun sunduğu olanaklardan yararlanmak suretiyle yaşamlarını sürdürmeye çalışırlar (Verne, 2014; 2015; 2022). Bu bağlamda Malthusçu ilkelere yönelik örtük bir karşıtlık da mevcuttur. Yazar, doğayı kıtlık ve rekabetin belirlediği bir alan olarak değil, aksine insanın yaşamını sürdürebilmesi için gerekli tüm kaynakları cömertçe sunan bir zenginlik alanı olarak kurgulamaktadır. Doğa acımasızdır ama tüm insanlık için de yeterlidir.

Örneğin *İki Yıl Okul Tatili* adlı yapıtında, adaya düşen çocukların doğayla baş başa kalarak açlık ve soğuk gibi "acımasız düşmanlara" karşı hayatta kalmaya çalışmaları, Darwinci bir seçilim sürecini çağrıştırır. Çocuklar, içgüdü ve dayanışma yoluyla doğanın sunduğu kaynaklardan yararlanarak varlıklarını sürdürür (Verne, 2022: 73). Bu durum doğayı hem mücadele alanı hem de varlığın sürdürülebilirliğini sağlayan bir kaynak olarak konumlandırır. Benzer biçimde *Kaptan Grant'ın Çocukları*'nda doğanın güçleri (taşkınlar, fırtınalar ve vahşi hayvanlar) insanın sınırlarını zorlar fakat insan aklı ve bilimsel gözlem sayesinde bu engelleri aşabilir. Ayrıca doğa, canlıların işlevsel yeteneklerini ortaya koyduğu bir sistem olarak da tasvir edilmektedir (Verne, 2013b: 285-295). *Mathias Sandorf*'ta Ziron'un güvercinin hangi cins olduğu ile ilgilenmeyip, önemli olanın yalnızca yenilebilir olduğunu önemsemesi bu durumu göstermektedir (Verne, 2018b: 24).

Denizler Altında 20000 Fersah'ta ise doğa, daha sistematik olarak Darwinci ve materyalist perspektifle ele alınmaktadır. Verne, "Doğada çelişkiler yoktur, doğa yavaş olan bir hayvana kullanmayacağı bir yetiyi yani hızlı hareket etme yetisini bahşetmez" diyerek canlıların adaptif yeteneklerinin işlevsel bir seçilim sonucu ortaya çıktığını belirtir. Poliplerin tomurcuklanma yoluyla çoğalması ve her birinin bağımsız ama ortak bir yaşam paylaşması ise, doğadaki organizasyonun hem bireysel hem toplumsal düzeyde işlediğini, evrimsel mekanizmaların yalnızca işlevsel olanı hayatta tuttuğunu göstermektedir (Verne, 2019: 48). Doğal seçilime verdiği önemi *Begüm'ün 500 Milyonu*'nda şu cümle ile net bir şekilde vurgulamaktadır: "Mutlak olan sadece büyük doğa kanunlarıdır. Yaşam mücadelesi kanunu da aynen yer çekimi kanunu gibidir." (Verne, 2004: 85). Bu yaklaşıma göre insanın etik veya toplumsal tercihlerinin göreli ve değişken olmasına karşılık doğa yasaları değişmezdir ve bu yasalarla uyum, hayatta kalmanın ön koşuludur. Bu bağlamda, Verne'nin eserlerinde mücadelenin yalnızca doğayla sınırlı olmadığı da dikkate değerdir. Yazar, modern toplumlarda mücadelenin biçim değiştirerek bireyin iç dünyasında ve toplumsal ilişkilerde de sürdüğünü vurgular. *Mathias Sandorf* eserinde Pierre'in hem içsel çatışmalarıyla hem de dar iş sahasında yürütülen rekabet ortamındaki çabası, modern toplumun mücadelesinin bir özeti niteliğindedir (Verne, 2018b: 369). Ayrıca ilkel kabilelere sıkça göndermelerde bulunarak, insanın atalarının da benzer bir varoluş mücadelesi içinde olduklarını ifade etmektedir. Böylece doğa ile toplum arasındaki evrimsel sürekliliği de belirtmektedir.

Kısacası doğa mücadele alanı, seçilim mekanizması ve evrensel bir yasa olarak kurgulanırken insan ise gözlem, akıl ve iş birliği yoluyla bu yasalar karşısında uyum sağlamaya çalışan varlıktır.

Verne'nin eserlerinde dikkat çeken ikinci unsur, din ile bilim arasındaki çatışmanın sonucunda şekillenen iki farklı dünya anlayışıdır. Bir yanda bilimin zaferiyle kurulan modern, rasyonel ve ilerlemeci bir dünya, öte yanda ise hala dinsel geleneklerine, mitlerine ve metafizik inançlarına tutunan eski dünya. Verne'in kurgularında bilim, bir tür inanç biçimine dönüşürken din, açıklama gücünü yitirmiş eski bir dil gibi, masal gibi görünür. *Mathias Sandorf*'daki Akdeniz betimlemesinden hemen sonra gelen Süleyman Peygamber ve cinler efsanesi, bu iki dünyanın çarpıştığı sembolik bir alandır (Verne, 2018b: 590). Verne burada, kutsal anlatıyı tamamen reddetmez ama onu coğrafyanın içinde, tarihsel bir söylenceye dönüştürür. Mit artık bir açıklama biçimi değil, bir hatıradır. Eski dünyanın dinsel çeşitliliği ile yeni dünyanın bilimsel birliğini yan yana getirir ancak bu karşılaşmada kazanan taraf her zaman bilgi, ölçüm ve deneydir. *Dünyanın Merkezine Yolculuk*'ta bu çatışma daha açık hale gelir. Profesör Lidenbrock, doğayı Tanrısal bir düzen değil, insan merakının konusu olarak görür. Profesör "Hiç kimse dünyanın içinde neler olduğunu bilemez" ifadesiyle aslında bilginin değişkenliğini, dogmanın yerini kuramların aldığını söyler (Verne, 2015: 31). Bilim artık deneydir ve hakikat kutsal metinlerde değil, gözlemde aranır. Ona göre insanın anlam arayışı, her olguya bir açıklama getirme eğilimi olarak insan doğasının bir parçasıdır ve bu süreçte anlatının gücünün dinden bilime doğru kaydığı gözlemlenmektedir. İnsanın anlam arayışını ise şöyle ifade etmektedir: "Her şeye bir açıklama getirmek insan doğasında olan bir şeydir." (Verne, 2011: 115).

Kaptan Grant'ın Çocukları'nda Paganel'in bilim adına çıktığı yolculuk, artık bilimin bir tür kutsal görev gibi algılandığını göstermektedir. Eskinin peygamberleri, yerini doğayı anlamaya çalışan bilim insanlarına bırakmıştır. Benzer biçimde, *Dr. Ox'un Bir Fantezisi*'nde bilim neredeyse dinsel bir kesinlik kazanır. *Begüm'ün 500 Milyonu*'nda Dr. Sarrasin'in bilimi "medeniyetin harikulade bir aleti" olarak tanımlaması, pozitivist bir inanç biçimini andırır. Servet, ancak bilime hizmet ettiği sürece anlam kazanır (Verne, 2004: 14). Ancak Verne, bu tabloyu sadece bir övgü olarak bırakmaz; bilimin içinde de yeni bir dogmatizmin, yeni bir iktidarın doğduğunu gösterir. Modern şehir artık Tanrı'nın değil, insan aklının mabedidir. Dr. Ox'un "Bozulursa bozulsun, bilim uğruna yapıyoruz" demesi ise, modern çağın yeni dogmasını özetler (Verne, 2018a: 33). Burada Verne, bilimin etik sınırlarını sorgular ve onun Tanrısal bir güçle yer değiştirdiğini ima eder. İnsan, doğa üzerinde mutlak hakimiyet kurmaya çalıştıkça Tanrı'nın rolünü de üstlenir.

Denizler Altında 20.000 Fersah'ta ise bu durum daha da keskinleşir. İnsanlar devasa bir deniz yaratığı gördüklerinde önce doğaüstü açıklamalara yönelirler. Hatta eğitim çevrelerinde ve

bilimsel gazetelerde dahi inananlar ve inanmayanlar arasında tartışma yaşanır. Fakat Verne kısa süre içinde bu düşünceleri boşa çıkarır (Verne, 2019: 13). Aynı durum *Esrarlı Ada*'da tekrar eder: Kahramanlar yaşadıkları mucizeleri önce doğaüstü sayar, sonra hepsinin akılcı bir açıklamasını bulurlar (Verne, 2014: 34). Verne, böylece insan zihninin bilinmeyenle karşılaştığında ilk olarak mitolojiye, ardından bilime yönelme eğilimini gösterir. Nemo'nun "Denizin bize öğretecek bir şeyi kalmadığında yolculuk bitecek (…) Buharın mekanik gücünü keşfetmek için yüzyıllar geçmesi gerekti. İlerleme çok yavaş." sözü de bu düşüncenin simgesidir (Verne, 2019: 293). Doğa artık kutsal değil, ölçülebilir ve denetlenebilir bir sistemdir. Yine de Verne, bilimi mutlak bir kurtarıcı olarak görmez. Dr. Ox, Kaptan Nemo ve Profesör Schultze gibi karakterler, bilimin sınırlarını zorlayan, bazen de o sınırların ötesine geçen figürlerdir (Verne, 2004; 2018a; 2019). Bu karakterler aracılığıyla yazar, bilimin insanın üzerinde tahakküm kurma tehlikesine dikkat çeker. Bilim etik sınırlarını aştığında, tıpkı din gibi mutlakiyetçi bir inanç sistemine dönüşebilir. Bu düşünce hattı, *Çin'de Bir Çinlinin Başına Gelenler'*de daha felsefi bir biçim alır. Bilgelik, mutluluk ve bilgi üzerine yapılan diyaloglarda artık hakikat Tanrı'dan değil, insan aklından türetilir. Epikürcü bilgelik ile pozitivist düşünce bir araya gelmektedir (Verne, 2013a: 5). Tanrısal açıklamanın yerini felsefi düşünce, mucizenin yerini ise teori alır. Böylece Verne'in dünyasında, teolojik anlam çözülürken bilimin kurduğu yeni anlam düzeni belirir.

Bu çerçevede materyalizm Verne'de salt bir felsefi tercih değil, anlatının işleyiş biçimini belirleyen bir perspektif haline gelerek eserlerinde dikkat çeken bir diğer unsuru oluşturur. Karakterler daha çok mekanik bir dünyanın iç işleyişine uyum sağlayan, bedenleri, alışkanlıkları ve zihinsel kapasiteleriyle maddi koşullara bağlı karakterlerdir. Özellikle ana karakter olan bilim insanları (*Dünyanın Merkezine Yolculuk*'ta Profesör Lidenbrock, *80 Günde Devri Alem*'de Phileas Fogg, *Esrarlı Ada*'da Cyrus Smith, *Kaptan Grant'ın Çocukları*'nda Paganel gibi) bir kronometre gibi işleyen ve matematiksel olarak şaşmayan makinelerdir. *Seksen Günde Devri Alem*de Fogg'un yolculuğu bile sıradan bir seyahat değil, dünyanın etrafında önceden belirlenmiş bir yörüngeyi izleyen mekanik bir hareket olarak tasvir edilir. Fogg'un karşısına çıkması muhtemel aksilikler ve zorluklar karakterler tarafından dile getirilse bile olayların akışı matematiksel düzenin sınırlarını ihlal etmez (Verne, 2011: 22). Böylece insan eylemleri, beklenmedik durumlarla karşılaşılsa dahi, nihai olarak doğa yasalarının ve mekanik düzenin çerçevesi içinde kalır. Kaos ihtimalinin bile sistemin öngörülebilirliğine tabi kılınır. Aynı eserde Passepartout'un Fogg'u "Bir makineye hizmet etmekten memnuniyet duyan" biri olarak tanımlaması ise Verne'in toplumda giderek artan rasyonelleşme ve mekanikleşmeyi ironik fakat gerçekçi bir gözle ele aldığını düşündürür (Verne, 2011: 17). Çünkü burada modern birey, çoğu zaman duygusal derinlikten ziyade işlevselliğiyle var olur. İnsanın ruhsal değil, maddi bir bütünün parçası olduğunu ima eden materyalist bir kavrayıştır. *Mathias Sandorf*'ta bunu bir adım öteye taşıyarak Pescade ve Matifou karakterleri üzerinden insanın hem fiziksel hem de zihinsel özelliklerinin maddi ve coğrafi kökenlerle belirlendiğini açıkça ifade etmektedir. Matifou burnu gibi coğrafi unsurlar üzerinden karakter betimlemesi

yapması, insanı çevresinin bir ürünü olarak görmesinin ve insan tiplerini bile bir çeşit biyolojik-mekanik çeşitlilik içinde değerlendirdiğinin göstergesidir (Verne, 2018b: 183). Sadece insanı değil toplumu da işleyen bir makineye benzeten Verne'in materyalizm bakışı net haliyle *Begüm'ün Beş Yüz Milyonu'*nda görülür. Endüstriyel üretimi kuduz öfkesi olarak betimleyen Verne, modern toplumu da maddi ve mekanik güçler ile somutlaştırmaktadır. Mekanik güç insanın iradesini aşan bir etkiye sahiptir ve titiz bir düzen ile işleyişe bağlı olarak ortaya mucizeler çıkarmaktadır. Bu mucize gibi görünen sonuçlar aslında sistematik ve hesaplanabilir maddi süreçlerin sonucudur (Verne, 2004: 55). Dr. Ox "Erdem, cesaret, kabiliyet, zekâ, hayal gücü… Tüm bu nitelik ya da yetenekler sadece bir oksijen meselesinden ibaret olabilir mi acaba?" sorusunu yönelterek, insan yetilerinin maddi temellere indirgenebileceği olasılığını tartışır ve cevabında bu indirgemeyi haklı bulur (Verne, 2018a: 110). Nitekim toplum da mekanik ve rasyonel yasalarla işleyen bir organizmadır. İşlevsellik, disiplin, alışkanlık ve üretim kapasitesi bir toplumun kaderini belirleyen temel unsurlar olarak öne çıkmaktadır.

Benzer şekilde Verne'in uluslar arasındaki karşılaştırmaları da insan davranışlarının maddi temellerini vurgulamaktadır. Örneğin Almanların disiplinli ve düzenli yapısı doğuştan gelen bir ritim olarak sunulurken, Fransızların hareketli ve yaratıcı doğası kültürel bir alışkanlıkla açıklanır (Verne, 2004: 45, 46). Buradan anlaşılacağı üzere bireylerin ve ulusların karakteri toplumsal ve maddi alışkanlıkların bir ürünüdür. Bu bağlamda, Verne'in "*İnsanın iki hizmetkarı (zihin ve beden) eşit derecede güvence altında olmalıydı*" ifadesi, onun materyalist anlayışını bireysel düzeye taşımaktadır (Verne, 2004:119). Zihin, maddi koşullara bağlı bir yeti olarak bedenle birlikte dengede tutulmalıdır. Böylece hem birey hem de toplum, verimli ve işlevsel bir düzende varlığını sürdürebilmelidir. Zihin maddi koşullara dayanmalı, beden ise zihnin işlevini yerine getirmesine uygun bir biçimde desteklenmelidir.

Bu noktadan hareketle, Verne'in eserlerinde insanın doğası, ırk ve sınıf ilişkileri bağlamında geliştirdiği bakış açısının da incelenmesi gerekmektedir. Verne'e göre endüstrileşme ile bilim ve teknolojideki ilerlemeler, insan doğasının giderek mekanikleşmesine ve işlevsellik odaklı bir yapıya dönüşmesine yol açmaktadır. İnsan, doğa yasalarına tabi, biyolojik ve zihinsel kapasiteleriyle anlaşılabilen bir varlıktır, yaratıktır, makinedir. İnsan, doğayı anlamak ve ona hükmetmek için geliştirdiği araçların bir benzerine dönüşmektedir. Kendi bedenini ve zihnini de tıpkı bir mekanizma gibi işler hale getirir (Verne, 2018b: 183, 277; 2019: 476; 2004: 14).

*Seksen Günde Devri Alem*de Phileas Fogg'un betimlenişi ile Verne'in insanı mekanik, hesaplanabilir ve düzenli bir varlık olarak gördüğünü ortaya koymaktadır (Verne, 2011: 17). Benzer şekilde *Mathias Sandorf'*ta Mathias'in politikada elde edemediği mücadele içgüdülerini

avcılık yoluyla tatmin etmesi, çevresel koşullara adaptasyon ve içsel ihtiyaçların karşılanması bağlamında insan davranışının Darwinci bir perspektifle anlaşılabileceğini göstermektedir (Verne, 2018b: 38). Nitekim eserlerinde insan içgüdülerine de ayrı bir yer vermiştir. Eserlerinde insanın temel içgüdülerine de önemli bir yer ayırmakta, karakterlerin karşılaştıkları tehlikelerden çoğunlukla hayatta kalma içgüdüsünün yönlendirici gücüyle kurtulduğunu vurgulamaktadır. Bunun örneğini Mathias'ın hapisten kaçmasında, yerli Thalcave'nin tehlikeleri sezişinde ve Matifou'nun sadık içgüdülerinde görmek mümkündür (Verne, 2013b: 32; 2018b: 124, 277). Ancak yerli ve ilkel kabilelerde bu içgüdüler daha yoğunken modern toplumda daha sınırlıdır. *Kaptan Grant'ın Çocukları* ve *Dünyanın Merkezine Yolculuk* eserlerinde karşılaşılan yerli ve ilkel karakterlerin tasvirleri de bunu doğrulamakta ve insanın çevresel koşullara uyum sağlama süreçleriyle nasıl farklılaştığını örneklendirmektedir. İnsan adaptasyon ile birlikte bilişsel eğilimlerinin ve davranış biçimlerinin tarihsel olarak gelişmiş, evrimleşmiş, farklılaşmıştır (Verne, 2013b: 35; 2015: 50). Bir başka örnek *Begüm'ün Beş Yüz Milyonu'*nda insanın hem biyolojik kapasitesi hem de zihinsel yetenekleri bir arada ele alınır. Dr. Sarrasin'in ideal kent tasarımında eğitim kurumları, yalnızca bilgi aktarımıyla sınırlı kalmayıp, "bireylerin maddi, manevi ve zihinsel yetilerini eş zamanlı olarak geliştirmeyi ve dengelemeyi amaçlayan" bir sistemin merkezinde konumlandırılmıştır. Eserde zekâ ve fiziksel yeteneklerin birbirini tamamladığını net bir şekilde ifade etmektedir (Verne, 2004: 14). Aynı zamanda bireyin sosyal ve ailevi rolü de biyolojik ve zihinsel kapasitelerle şekillenen bir işlev olarak sunulur. Bu yaklaşım Darwinci evrim anlayışına paralel olarak, insanın fiziksel ve zihinsel özelliklerinin çevreye uyum sağlama ve işlevsellik temelinde geliştiğini ima etmektedir.

Gelişim ve ilerleme ise Verne'in eserlerinde dikkat çeken bir diğer unsurdur. Karakterlerinin söylemleri, metin içi otoritelerin değerlendirmeleri ve anlatıcı sesi, dönemin bilimsel kabullerini ve Darwinizmi sıklıkla yansıtmaktadır. Bu durum özellikle ırkların gelişmişlik düzeyine göre sıralanması, kültürel farklılıkların biyolojik temelde açıklanması ve ulusal karakterlerin doğal sonuçlar üretir şekilde sunulmasında belirginleşmiştir. *80 Günde Devri Alem*'de Hintli Aouda'nın "yerli halklar arasında en üstün görülen ırklardan birine mensup" olması ve İngiliz egemenliği altındaki Hindistan'ın Brahmanist ritüeller, Sati uygulaması ve sofuları korkutan buharlı gemiler ile karşı karşıya getirilmesi, kültürel değişimi bir tür zorunlu evrim hattı olarak betimlemesinden kaynaklanır (Verne, 2011: 64, 66, 81, 98). Kolonyal modernitenin gelişiyle "Brahma, Şiva ve Vişnu'nun artık İngilizleşmiş kıyılara bakması", yerli geleneklerin modern ilerleme tarafından "doğal olarak" geri bırakılacağına dair tipik bir 19. yüzyıl görüşünü yansıtır (Verne, 2011: 98). Bu söylem, Darwinizmin siyasal alana uygulanmasıyla oluşan kültürel aşamacılık düşüncesiyle örtüşmektedir.

Benzer biçimde *Mathias Sandorf*'ta Dalmaçyalıların güzel bir ırk olarak tanımlanması, Uskokların tarihten silinmesiyle güvenli bir düzenin tesis edildiğinin vurgulanması ve etnik

kimliklerin coğrafyayla uyumlu bir karakter yapısına bağlanması, Darwinci biyolojik uyum fikrinin kültürel bir analojiye dönüştürülmesidir (Verne, 2018b: 177). *Kaptan Grant'ın Çocukları*'ndaki yerli şefin tüm İngilizlerin kötü olmasının sebebini ülkesinin işgal edilmesine bağlaması kolonyal şiddetin karşısına yerli bir kolektif belleği çıkarmaktadır. Ancak yine de anlatıda yerli figür, ilkel tepki veren bir karakter olarak konumlanır. Güçlü olanın hayatta kalması modern toplumun ilkel toplum üzerinde hakimiyeti betimlenmektedir (Verne, 2013b: 85). *Denizler Altında 20.000 Fersah*'ta Afrikalıların hayvanlaştırıcı bir söylemle timsahların oğulları biçiminde adlandırılması, yeryüzünün en becerikli halkı olan İngilizler ifadesiyle kurulan karşıtlık ve anlatıcının "bu köpek balıklarının karşısına çıkamam, ben bir siyahi değilim" cümlesi, 19. yüzyıl Avrupası'ndaki ırksal hiyerarşinin açık bir yeniden üretimidir (Verne, 2019: 169, 231). Nemo'nun ezilen halklara duyduğu merhamet ve Girit isyanına destek verişi ise bu hiyerarşiyi sorgulayan bir karşı ton üretmektedir (Verne, 2019: 355). Fakat bu karşı ton bile, insanların kurban veya zavallı olarak tanımlandığı paternalist bir çerçeveden tamamen kurtulamaz.

Verne'in ırk fikrini en sert biçimde tartıştığı eser kuşkusuz *Begüm'ün 500 Milyonu*'dur. Burada Profesör Schultze'nin, "Sakson ırkıyla Latin ırkı arasındaki mücadelede her zaman Saksonların üstün geleceği", "Latin ırkının çöküşü", "Germen ırkının bütün diğerlerini yutması gerektiği", "Sarı ırktan kurtulmak için bu gerekliydi" ve "ilerleme yasasının bu sonucu zorunlu kıldığı" yönündeki sözleriyle Almanların üstün ırk iddiası anlatılmaktadır (Verne, 2004: 40, 45, 46, 84). Schultze'nin biyolojiyi toplumsal ve ırksal üstünlük iddialarını meşrulaştırmak için araçsallaştırması ve sonunda bu düşüncenin kendi felaketini hazırlaması ise, öjenik ideolojinin içsel çelişkilerine edebi bir karşılık olarak okunabilir (Verne, 2004: 119). Irkların doğal hiyerarşi içinde sıralanması, ulusların "doğuştan" niteliklerle tanımlanması ve ilerlemenin doğrusal, kaçınılmaz bir süreç olarak sunulması, Darwinizmin edebi alanda yeniden üretilmesidir.

Bu çerçevede Verne'in *Bütün Öyküler, Dünyanın Merkezine Yolculuk* ve *Esrarlı Ada* eserlerinde insan ile diğer primatlar arasındaki sürekliliği vurgulaması da dikkat çekicidir. Kuyruksuz maymunları yörenin asıl sahipleri olarak tanımladığı pasajlarda türler arasındaki sınırı bilinçli biçimde bulanıklaştırdığı görülmektedir. Maymunların insan davranışlarını taklit edebilmesi, insan yerleşimini geri alması, koloninin bir parçası olup olamayacağının tartışılması ve hatta bir insanı maymun sanmaları Darwinci ortak köken fikrinin edebi bir izdüşümüdür (Verne, 2014: 158; 2015: 176). Dönüşmüş, insan denilecek hali kalmamış figür ile insanlaşmış maymun arasındaki karşıtlık ise, Darwin'in *Köken'de* öne sürdüğü zihinsel farklılıkların derece farkı olduğu görüşünü metinsel düzeyde somutlaştırır. "Ben ne kadar maymunsam sizde o kadar japonsunuz" ifadesi ise biyolojik ve kültürel farklılıkların edebi bir yansımasıdır (Verne, 2011: 167; 2014: 158). İnsan ile hayvan arasındaki ayrımın mutlak değil, evrimsel süreçlerin bir sonucu olduğunu hatırlatan Verne, bu çerçevede Darwin'in yaşam ağacını andıran bir yaratılış merdiveni kurarak

türler arasındaki geçişi olanaklı gören masalsı bir anlatıya dönüştürmüştür. Böylece Verne, metinlerinde hem bilimsel merakı hem de çağının ideolojik kabullerini bir araya getirmiştir. Ona göre doğal seçilim ve yaşam mücadelesi doğanın işleyişine ait kanunlardır; bu ilkelerin toplumsal mühendislik, ırksal hiyerarşi ya da siyasal tahakküm projelerine uygulanması ise temelden sorunludur. Bu nedenle biyolojik bir kuramın toplumsal ve ırksal üstünlük iddialarına dönüştürülmesini reddetmektedir.

Kayda değer bir husus olarak Verne'in sınıf ilişkilerine ve sosyalizme dair değerlendirmelerine de değinmek gerekir. Verne'in alıntılarında toplumsal ve ekonomik sınıfların davranışları ile konumları, adeta Darwinci ilkelerle yoğrulmuş bir bakış açısıyla ele alınmaktadır. Onun eserlerinde doğal rekabet ortamında doğa yasalarıyla en uyumlu ve en başarılı görülen bireyler üst sınıfları, çevresel koşullara uyumda zorlanan daha kırılgan bireyler ise alt sınıfları temsil etmektedir. *Mathias Sandorf*'da, Avustralyalı memurların finans, ticaret veya zenginlik alanlarında üstünlük iddiasında bulundukları ve bağlı bulundukları sosyal hiyerarşinin en üst basamağını işgal ettikleri vurgulanmaktadır. Alt sınıfın yaşam mücadelesi ise sefalet, belirsizlik, sınırlı yetiler ve çevresel koşullara uyum sağlamakta yaşanan güçlükler etrafında şekillenmektedir (Verne, 2018b: 49, 50). Çünkü burada güç, sınıf ve çevre uyumu bireylerin toplumsal hayatta kalma derecelerini belirlemektedir. Verne'in sınıf temsillerinde ayrıca toplumsal mobilite ve çevresel koşulların etkisi de açıkça görülmektedir. Alt sınıfın bazı üyeleri zekâ, cesaret veya fırsat sayesinde üst sınıfa yaklaşabilirken yapısal koşullar çoğu zaman bu hareketi sınırlar. Dolayısıyla birey ve sınıfların uygunluğu hem biyolojik hem de ekonomik-kültürel koşullarla belirlenerek Darwinizmin tezahürünü yansıtmaktadır. Aynı zamanda alt sınıfın marjinalleşmesi ve elit sınıfın üstünlüğü, doğa yasaları metaforuyla anlatılmaktadır (Verne, 2004: 27; 2013a: 11; 2018b: 177, 404). Fakat Verne'in eleştirel anlatısı, bu doğal üstünlük iddialarının tartışmalı ve yapay olduğunu da ima eder. Nitekim *Begüm'ün 500 Milyonu*'nda Dr. Sarrasin ve Profesör Schultze'nin ırksal ve sınıfsal üstünlük iddiaları, biyolojiyi toplumsal mühendislik aracı olarak kullanmalarıyla öne çıkar. Dr. Sarrasin gelişimin ve bilimin önderliğinde ideal bir kent kurarken amacı, gençliğin bütün manevi-maddi-zihinsel yetilerini geliştirmek ve böylece güçlü nesiller yetiştirmektir. Profesör Schultze ise Alman üstünlük iddiaları doğrultusunda diğer insanları aşağı ırk olarak görmekte ve onlara yaşam hakkı dahi tanımamaktadır. Bu gücü ona sağlayacak çelik kenti inşa etmesine rağmen tam anlamıyla bir diktatör olmuş ve dramatik şekilde kendi sonunu hazırlamıştır. Burada Darwinci uyum sağlama ve en güçlünün ayakta kalması ilkelerinin iki farklı yorumu görülmektedir: Schultze'nin yaklaşımı öjenik ve baskıcı bir çerçevede, üstün gördüğü grupları diğerleri üzerinde hâkim kılma biçimindedir. Sarrasin'in yorumu ise bilim ve gelişimi insanlığın tüm bireylerinin yararına kullanarak pozitif ve yapıcı bir perspektiftedir (Verne, 2004: 40, 45, 84, 113).

Bu sınıfsal analiz, Verne'in ideal kent ve sosyalizm tasvirleriyle doğrudan ilişkilidir. *Mathias Sandorf*'daki adada kurulan kent, modern teknolojinin ve bilimin eksiksiz uygulanmasıyla oluşturulmuş, güvenli ve müreffeh bir yaşam sürmektedir (Verne, 2018b: 370, 371, 372). *Dr. Ox'un Bir Fantezisi* ve *Begüm'ün 500 Milyonu*'nda ideal kentler, eğitim, sağlık ve düzen temelli planlamalarla gelecek nesillerin güçlendirilmesine odaklanmaktadır. *Esrarlı Ada*'da Kaptan Nemo, kaynaklarını insanlığa yardım amacıyla kullanarak toplumsal iyiliğe hizmet eder. Ancak Verne, ideal kent ve sosyalist projelerde bile yaşam mücadelesinin kaçınılmaz olduğunu özellikle vurgular. Ne kadar planlı ve düzenli olursa olsun, kentler doğa yasalarına ve insan doğasının çatışmacı yönlerine tabidir. İdeal kentlerdeki refah ve uyum geçicidir, kırılgandır (Verne, 2004: 113; 2014: 2018a). Çünkü insan doğası ve toplumsal etkileşimler sürekli bir mücadele alanıdır. Bu bağlamda Verne sosyalizm ve ideal kent projelerini güzel ve kısa bir rüya olarak sunmaktadır. Çünkü biyolojik ve toplumsal gerçeklikler bu rüyanın sürdürülemezliğini göstermektedir

Son olarak vurgulanması gereken nokta Verne'in tarih öncesi çağlara ilişkin tasvirleridir. *Dünyanın Merkezine Yolculuk*'ta yer altı katmanlarını gezen karakterler granit tabakalardan silisli tortul kayaçlara, kireç taşı ve kum taşına, ardından ilk bitki ve hayvanların ortaya çıktığı dönemlere kadar ulaşır. Verne, dünyanın oluşumunu nebuladan ve buhardan başlatarak, kayaların ve ilk bitkilerin oluşumunu, ardından ikinci döneme ait sürüngenler, balıklar, kabuklular ve yumuşakçaların ortaya çıkışını, daha sonra yeryüzünün ilk maymunları olan Protopithecus ve nihayetinde insanı tasvir etmektedir. Nihayetinde insan ile diğer primatlar arasındaki farkın mutlak olmadığını ve türler arasında geçişlerin, dönüşümlerin mümkün olduğunu ima etmektedir. Tarih öncesi insanın bozulmamış örneklerine kadar uzanan bu katmanlı anlatı, adeta Darwin'in yaşam ağacı ve türlerin gelişerek türeme kavramlarının edebî izdüşümüdür. Ayrıca üçüncü zaman ormanı, dördüncü zaman insanı (modern insanın ataları) gibi tanımlamalar aracılığıyla evrimsel süreci somutlaştırmaktadır. Tarih öncesi yaşam da sürekli bir mücadele alanıdır; canlılar, doğa ve çevre koşulları ile sürekli etkileşim ve çatışma içerisindedir (Verne, 2015: 163, 177, 178, 179). Maymunlardan insan soyuna, tarih öncesi canlılardan modern insan toplumuna uzanan bu anlatı zinciri, Verne'in temel görüşünü pekiştirir: insan doğa yasalarına tabiidir ve mücadele kaçınılmazdır. Bu yaklaşım aynı zamanda Verne'in türlerin farklı ortamlarda geçirdiği değişimleri ve insan müdahalesiyle evcilleştirme süreçlerini ele alışını da açıklamaktadır. Tıpkı Darwin'in Güney Amerika ve Pasifik adalarını gezip türlerin coğrafi dağılımını ve morfolojik çeşitliliğini gözlemlemesi gibi, Verne'in metinlerinde de farklı ülkelerde yaşayan aynı türlerin farklı görünümleri bilimsel bir titizlikle aktarılır. Bilhassa *Denizler Altında 20.000 Fersah* 'ta Darwin'e doğrudan atıf da yapmaktadır.

> En azından atollerin oluşumunu açıklayan Bay Darwin'in görüşü bu yöndeydi. Bana göre Darwin'in bu teorisi, denizin birkaç ayak altında bulunan dağ ve volkan tepelerinin taş

> mercanlar tarafından oluşturulduğunu iddia eden teoriden çok daha üstündür. (Verne, 2019: 182).

> Mösyö Darwin'in de dikkatini çeken başka bir hayvanı gördüm. Doğanın kendisine Hindistan ceviziyle beslenmek için gerekli içgüdü ve gücü bahşettiği dev bir yengeci. Güçlü kıskaçlarıyla cevizleri kırıyordu… Kendisiyle aynı türden olan Malaban kıyılarında yaşayanlar, kayaların arasında yavaşça hareket ediyorlardı. Doğanın yer değiştirme gücünden mahrum bırakmadığı midyelerin, istiridyeler karşısındaki üstünlüğü buna dayanıyordu. (Verne, 2019: 283).

Bu gözlemler, Verne'in evrimsel düşünceyi hem jeolojik hem de biyolojik bağlamda kavradığını ve bunu edebî anlatısına aktardığını göstermektedir. Eserde, yengeçlerin ve midyelerin çevresel koşullara uyum sağlama kapasiteleri ve doğal seçilim aracılığıyla gelişen özellikleri üzerinde durulmaktadır. Ayrıca ana karakterin gözlemleri ve doğa anlayışı bakımından Darwin'e benzetilmesi, Verne'in evrimsel düşünceyi anlatısal bir perspektifle somutlaştırma stratejisinin bir parçasıdır. Sonuç olarak onun anlatısı doğanın sürekliliğini, türler arasındaki ilişkiyi, adaptasyonu, doğal seçilimi, mücadeleyi ve insanın doğa karşısındaki sınırlılığını dramatik bir biçimde aktarmıştır. O Darwin'in teorilerini yalnızca bilimsel bir referans olarak kullanmakla kalmamış; onu doğanın kalbinde edebi bir yasaya dönüştürmüştür.

2.5.2. Natüralizm ve Evrim: Émile Zola

Émile Zola (1840–1902), 19. yüzyıl Fransız edebiyatının etkili bir figürü olarak natüralizme geçişin öncüsü kabul edilmektedir. Paris'te mütevazı bir çevrede yetişen Zola, erken yaşlardan itibaren hem edebiyat hem de bilimsel düşünceyle ilgilenmiştir. Gençlik yıllarında Paris'te yaşanan köklü dönüşüm ve kentin yeniden inşa süreci, yazarın zihinsel dünyasının biçimlenmesinde belirleyici bir rol oynamıştır. Napolyon ve Haussmann'ın yürüttüğü bu kentsel yeniden yapılanma, modernleşmenin simgesi olmuştur. Geniş bulvarlar, modern altyapı ve yeni kamusal alanlar kente modern bir kimlik kazandırırken bu süreç aynı zamanda sınıfsal ayrışmayı derinleştirmiştir. Burjuvaziyi merkeze, alt sınıfları ise kentin dışına itmiştir. Zola, bu süreçte ortaya çıkan burjuva yaşamının yapaylığı ve bireyselciliğin toplumsal çözülmeye yol açan etkileri üzerinden modern toplumun eleştirisini yapmıştır (Çağlar ve Ultav, 2004: 46).

Bununla birlikte Zola, sanayileşmenin hızla büyümesi, yoksulların evlerinden zorla çıkarılması ve 1871'de kanlı bir biçimde bastırılan Komün hareketi gibi derin toplumsal sarsıntılara da tanıklık etmiştir. Bu olgular, eserlerini bilimsel bir titizlikle, araştırma ve belge toplamaya dayalı bir yöntemle kaleme alan yazarın edebi üretimini şekillendirmiştir. Özellikle *Germinal* romanı,

dönemin işçi hareketlerini ve endüstri ilişkilerini gerçek verilere dayanarak yansıttığı için II. ve kısmen III. İmparatorluk Fransa'sının toplumsal yapısına ışık tutan bir belge roman niteliği taşımaktadır. Böylece çağının görgü tanığı olarak Zola, edebiyatı toplumsal gerçekliğin bilimsel bir yansıması haline getirmiştir (Mahiroğulları, 2012: 15).

İnsan davranışlarını hem toplumsal hem de biyolojik determinizm çerçevesinde açıklamaya çalışan Zola'nın amacı edebiyata deneysel bir yaklaşım kazandırmaktır. Bu bağlamda romanı yalnızca bir anlatı türü değil, insanın doğasını gözlemleme ve toplumsal yapıyı çözümleme aracı olarak görmüştür. Zola'nın eserlerinde temel olarak ele aldığı soru, insan davranışlarının tamamen biyolojik kalıtım ve doğal seçilim yasalarıyla mı belirlendiği, yoksa insan iradesi ve toplumsal etkenlerin bu biyolojik belirlenimi aşabilecek bir yetkiye sahip olup olmadığıdır. Yani Zola bilimsel yöntemi edebiyata uyarlarken, biyolojik kalıtımın belirleyiciliğini toplumsal koşullar ve bireysel deneyimlerle birlikte ele alarak determinizmin sınırlarını sorgulamıştır. *Germinal* ve *Gerçek* eserlerini çeviren edebiyat araştırmanı İsmail Yerguz'a göre Zola, edebiyatta köklü bir kırılma yaratmayı amaçlayan devrimci bir yazardır. Var olan edebi geleneklere karşı çıkarken yetiştiği romantik atmosferin izlerini de bütünüyle terk edememiştir. Ona göre Zola'nın sanat anlayışı, yaşamı doğrudan gözlemlemeye, duyularla kavranabilen gerçekliği titizlikle aktarmaya ve edebiyatı bilimsel bir araştırma yöntemiyle temellendirmeye dayanmaktadır. Toplumsal hayata mesafeli bir yaşam sürmesine rağmen, farklı kaynaklardan topladığı gözlemler ve notlarla karakterlerini inşa etmiştir. Gazetecilik deneyiminin ve görsel sanatlarla kurduğu ilişkinin sağladığı ayrıntı duyarlılığını eserlerine taşımıştır. Yerguz, Zola'nın insan davranışlarını kalıtım, içgüdü ve denetlenemeyen itkiler üzerinden açıklamaya yöneldiğini; buna karşın pozitivist bir çağda bile kuşkucu tavrını koruyarak bilimsel determinizmin sınırlarını sorguladığını vurgulamaktadır. Ayrıca Zola'nın toplumsal dönüşümü dikkatle izleyen, doğayı birebir kopyalamayı değil, bilinenden bilinmeyene doğru ilerleyen bir gözlem yöntemi geliştiren, çok yönlü ve saydam bir anlatı üslubuna sahip olduğunu ifade etmektedir (Zola, 2010: 11).

Zola'nın eserleri literatürde dört bölüme ayrılmaktadır: İlk dönem romanları, Rougon-Macquart dizisi, üç şehir dizisi ve dört İncil dizisi. İlk dönem romanları natüralizmin tam anlamıyla şekillenmesinden önceki realist yaklaşımıyla, toplumsal yaşamın ayrıntılı tasviri olarak yazılmıştır. Bu eserlerde, küçük burjuva ve alt sınıfın gündelik deneyimleri ile karakterlerin psikolojik çözümlemeleri ve bu çözümlemelerde çevresel etkenlerle kurdukları ilişkiler öne çıkarılmaktadır. Örneğin, *Thérèse Raquin* romanında suç, ahlak ve birey-toplum ilişkisi temaları üzerinden bireysel psikoloji ve ahlaki çatışmaları işlemiştir. Daha sonra edebi yaşamında özel bir yere sahip olan Rougon-Macquart dizisi, *İkinci İmparatorluk Döneminde Bir Ailenin Doğal ve Toplumsal Tarihi* başlığı altında toplanan yirmi bağımsız romanı kaleme almıştır. Bu romanlar, Rougon ve Macquart ailelerinin beş kuşak boyunca süren yaşam öyküsünü ayrıntılı biçimde ortaya koyarak dönemin

toplumsal, siyasal ve biyolojik dinamiklerini yansıtmaktadır (Çağlar ve Ultav, 2004: 46). Daha sonra yazdığı Üç Şehir dizisinde farklı şehirlerdeki toplumsal ve bireysel yaşamı inceleyerek din, siyaset ve ahlak gibi temaları işlemiştir. Dört İncil dizisinde ise özellikle toplumsal eleştiri ve etik sorunlara odaklanmıştır. Serinin son kitabı *Adalet*'i bitirmeden vefat ettiği için *Gerçek* kitabı onun vasiyeti konumunda kalmıştır. Ayrıca belirtmek gerekir ki Zola, edebiyatı yalnızca toplumu eleştiren bir araç olarak kullanmakla kalmamış, toplumsal vicdanı da harekete geçiren bir araç haline getirmiştir. *Suçluyorum* adlı eserinde toplumsal müdahalesini, dönemin adalet sistemindeki haksızlıkları ve devlet kurumlarının yanlış uygulamalarını açıkça eleştirerek gerçekleştirmiştir. Eserde, Dreyfus Davası üzerinden antisemitizm, bürokratik adaletsizlik ve kamuoyunun manipülasyonu gibi konuları kamuoyunun dikkatine sunmuştur. Cumhurbaşkanına yazdığı açık mektup aracılığıyla doğrudan siyasal ve toplumsal bir etki yaratmayı amaçlamıştır. Bu çalışma kapsamında Zola'nın *Germinal, Gerçek, Deneysel Roman, Nasıl Ölünür, Paris'in Karnı, Thérèse Raquin, Hayvanlaşan İnsan, Suçluyorum* ve *L'OEuvre* adlı eserleri incelenmiştir. Söz konusu inceleme, dönemin din-bilim çatışması bağlamında Darwinizm ve materyalizmin toplumsal düşünce üzerindeki etkilerini ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Zola'nın eserlerinde ilk olarak dikkat çeken unsur, yoğun olarak işlediği din-bilim çatışmasıdır. Bu savaş, artık toplumun tüm yapısını belirleyen tarihsel ve siyasal bir mücadeleye dönüşmüştür. Bu savaşın sebebi, dinin ve kilisenin yozlaşarak aklın, bilimin ve adaletin karşısında bir engel haline gelmesidir. Din hem kişisel olarak insanı karanlıkta bırakıyor hem de toplumsal çürümeyle eklemlenerek bireyin hakikat arayışını sistemli biçimde bastırıyordu. Dinin yozlaşmasına ilişkin en çarpıcı örneklerinden biri *Gerçek* eserinde papazların "zekayı yok ederek çocukları hayvanlaştırmakla" görevli olduğunu söyleyen anlatıdır (Zola, 2015: 67). Ona göre dini kurumlar artık ruhsal bir rehberlik yapmıyor aksine cehaleti ve itaati örgütleyen bir mekanizmanın işleyişini meşrulaştırıyordu. Aynı eserde felaketleri açıklamak için Tanrının gazabına sığınan karakterler aracılığıyla, dinin yani dogmanın bireyi nasıl suçluluk ve korku içinde tuttuğunu sergilemektedir. Bir annenin çocuğunun bedensel deformasyonunu kalıtımsal bir süreç yerine "Yahudi'yi sevmenin cezası" olarak görmesi bilginin yerini hurafenin aldığı tehlikeli bir zihinsel kapanmadır (Zola, 2015: 47). Bu örnek, Zola'nın din-bilim çatışmasını psikolojik düzeye de taşıdığını gösterir: Dogma acıyı açıklamaz, sadece derinleştirir. Aynı eserde meclisin "dindar-gerici" ve "cumhuriyetçi-ilerici" olarak ikiye ayrılması, din-bilim çatışmasının artık siyasal alanı da belirlediğini gösterir (Zola, 2015: 78). İnsanlığın efendileri olarak imparatorluğun yerini kilisenin almasıyla toplumsal çürüme hız kazanmıştır. Özellikle papazların "memleketi zehirleyen" bir güç olarak tasviri, Zola'nın din kurumunun toplumu bilinçli bir şekilde geri bıraktığına dair düşüncesinin kanıtıdır (Zola, 2015: 67). Bu toplumsal ve ahlaki çürüme *Germinal* ve *Thérèse Raquin* eserlerinde açıkça gözlemlenmektedir. Bu eserlerde Zola, dinin parasallaştırılmasını, cennetten hak satılmasını, azizlerin yardımı ve mucizeler için para toplanmasını ve kumar gibi yapılan çekilişlerin inançla ilişkilendirilmesini eleştirmektedir (Zola, 2015: 337, 502). Bu

eleştiriler, dinin yozlaşmasının form değiştirerek ahlaki çöküşe dönüştüğünü ve toplumsal sisteme nüfuz ettiğini göstermektedir.

Daha sonra yazdığı *Germinal*'de insanlığın karanlıktan aydınlığa ancak kademeli ve sınırlı ilerlemelerle geçtiği vurgulanmakta ve dinin etkisinin azaldığı ifade edilmektedir. Bu bağlamda, din-bilim çatışmasında toplum hala yarı aydınlık bir konumda tasvir edilmektedir. İnsanlar yanlışlıkları hisseder ve fark eder, ancak bilgi eksikliği nedeniyle bu durumları tam olarak anlamlandıramaz ve çözümleyemezler. İşçilerin papazların vaatleriyle alay etmesi, artık öbür dünya tesellisine değil, dünyadaki somut koşulların değiştirilmesine yönelen bir bilincin ortaya çıkmakta olduğunu gösterir (Zola, 2010: 190, 253, 395). Maheu'nun "papazlar buna inansa kendileri daha az yer, daha çok çalışırlardı" sözündeki ironi, dinin toplumsal eşitsizlikleri meşrulaştıran bir araç haline gelmesine duyulan tepkinin göstergesidir (Zola, 2010: 178). Bilimsel bir dil henüz işçilerin yaşamına girmemiştir, ancak dogmanın inandırıcılığını yitirmesi, Zola'nın gözünde aklın ve toplumsal uyanışın ilk adımıdır.

Zola için bilimin yükselişi ise yalnızca aklın zaferi değildir, aynı zamanda toplumsal kurtuluşun koşuludur. Marc'ın "güçlü olan ben değilim: akıldır, gerçektir" sözleri, Zola'nın bilimi hem ilerleme için hem de bireyin dogma ve cehalet karşısında özgürleşmesi için bir araç olarak gördüğünü göstermektedir (Zola, 2015: 2058). Marc'ın her şeyi kesinliğe oturtma arzusu, Zola'nın pozitivist yönünün bir yansımasıdır: Bilim, toplumu karanlıktan çıkarmak için gerekli olan açıklığı sağlar. Nitekim bu yönüyle Marc, Zola'nın gözünde dogmanın karşısına yerleştirdiği akılcı insan tipinin modelidir. *Suçluyorum* eserinde ise model kendisidir ve metin doğrudan bir siyasi müdahale çabasıdır. Dreyfus Olayı'nı "antisemitizm ve kanıtsız suçlama" olarak nitelendirmesi, din-bilim çatışmasının artık adalet sistemini zehirleyecek kadar kurumsal bir hal aldığını göstermesindendir (Zola, 2014: 20). Bilimin temel ilkesi olan kanıt, açıklık ve rasyonellik burada dogmatik önyargının karşısında sistematik biçimde bastırılmıştır. Cumhurbaşkanına hitaben "İsminiz için bu bir lekedir" ve "Tarih bunu kaydedecektir" ifadeleri, onun adaletsizlik ve haksızlıkları teşhir etme, yetkilileri sorumlu tutma ve toplumsal vicdanı harekete geçirme amacını ortaya koymaktadır (Zola, 2014: 21, 33). Sonuçta Zola ilk eserlerinde dinin insanı toprağa gömüp, karanlıkta bıraktığını belirtirken daha sonraki eserlerde karşısına bilimi konumlandırarak aydınlığın bir umut gibi gelecekte olduğunu ifade etmiştir.

Bu bağlamda ikinci olarak dikkat çeken unsur, sınıf ayrımları ve özellikle burjuvazinin toplumsal konumudur. Zola Paris'in sokaklarını gezerken, bir yanda yoksul işçilerin sefil yaşamını, diğer yanda burjuvazinin konforlu ve ayrıcalıklı yaşamını gözler önüne serer. Bu mekânsal ayrım, sınıf uçurumunun somut bir göstergesidir. *Germinal* romanında işçilerin madenlerdeki acı dolu

yaşamı, Jeanlin gibi çocukların toplumun kurbanı oluşuyla birleşmektedir (Zola, 2010: 19). Nitekim burjuvaziye karşı duyulan öfke ve devrimci umutlar, Etienne ve Souvarine karakterleri üzerinden tartışılır. Etienne, üretim araçlarının ortaklaşa kullanımı ve işçilerin örgütlenmesiyle toplumsal adaletin sağlanabileceğini düşünürken, Souvarine'in anarşist yaklaşımı, devrimci eylemin kan dökücü ve yıkıcı potansiyelini eleştirir. Burjuvazinin din aracılığıyla toplumu kontrol etmesi ve kilisenin yetkilerini kendi çıkarları için kullanması, sınıf baskısının ideolojik boyutunu ortaya koymaktadır (Zola, 2010: 151, 427). Benzer biçimde, *Gerçek* romanında Zola, burjuvaziyi "çürümüş bozuk bir makine" olarak tanımlamaktadır. Fabrikalardan yayılan kir, sefil konutlar ve cehalet, alt sınıfların toplumsal ve bireysel kaderini belirlemektedir. Burjuva kadınların dinsel örgütlere katılmasını toplumsal baskıyı sürdürmek için kullanılan ideolojik araçların devamı olarak nitelemektedir (Zola, 2015: 203). İlk başta Voltaire'ci olan burjuvalar, zamanla mistisizme yönelmiş ve dinin gerekli yararlarını savunmaya başlamıştı. Bu dönüşüm burjuvaziyi militarist, ulusçu ve Yahudi düşmanı bir sınıf haline getirdiğini ifade etmiştir. Bu noktada sert eleştirisini yaparak, ideolojik ikiyüzlülük ve istilacı dinciliğin, sınıfsal baskıyı pekiştiren araçlar olarak işlev gördüğünü tasvir etmiştir (Zola, 2015: 253, 254). *Nasıl Ölünür?* adlı eserinde ise ölüm gibi evrensel bir olgunun bile sosyal, ekonomik ve kültürel koşullara göre devam ettiğini vurgulayarak bu konuda son noktayı koyar. "Ölüm gerçek, ölüm döşeği tabu, cenaze ortak, yas bireysel… Peki ölüm herkesi eşitler mi?" (Zola, 2021: 48).

Zola'nın eserlerinde dikkat çeken bir diğer unsur, Darwinizme bağlı ilerleme, kalıtım, atavizm, yaşam mücadelesi ve güçlünün zayıfı ezmesi gibi temalarının anlatının omurgasını oluşturmasıdır. Öncelikle belirtilmelidir ki Zola, Darwin'i doğrudan okumadığını bizzat *Germinal*'de Etienne'in ağzından dile getirir.

> Etienne artık Darwin'le ilgileniyordu. Halk için sadeleştirilip özetlenmiş, 5 meteliğe satın aldığı bir kitabın bazı bölümlerini okumuştu. Aslında pek iyi anlayamadığı bu yazılardan devrimci bir düşünce, yoksulların varlıkları yemesi, güçlü bir halkın solgun yüzlü burjuvaları yutması gerektiği sonucunu çıkarmıştı. Ama Souvarine bu sözleri duyunca çok kızdı. O çok bilinen güçlü zayıf ayrımıyla ancak aristokrat felsefecilerin nabzına göre şerbet veren, bu bilimsel eşitsizlik havarisinin Darwin'in görüşlerini kabul eden sosyalistlerin ahmaklığına söylemediğini bırakmadı. Arkadaşı her şeye rağmen direniyor, düşüncelerini varsayımla belirtiyordu. Köhnemiş eski toplum ortadan kalmıştı zaten. İnsanoğlu şu dünyada adaleti gerçekleştiremeyecekse yok olup gitsindi. Toplumlar çürüdükçe katliamlar eksik olmayacaktı ve son yaratığın kökü kazınıncaya kadar sürüp gidecekti bu durum (Zola, 2010: 474).

Etienne'in Darwin okumalarından yola çıkarak ortaya çıkan aşırı genelleştirilmiş ve indirgemeci çıkarımlar üzerinden, yaşam mücadelesi ilkesinin politik alana aktarıldığında ideolojik

bir sertliğe dönüşme potansiyelini göstermektedir. *Deneysel Roman*'da romancının amacı olarak doğayı eksiksiz biçimde gözlemleyip yansıtmayı ifade eden Zola, eserlerinde doğayı, insan yaşamının belirleyici bir gücü olarak, acımasız ve kesintisiz bir mücadele alanı şeklinde kurgulamaktadır. Bu bağlamda doğa, toplumsal ve bireysel çatışmaların dramatik biçimde ortaya çıktığı, zorunlu ve sürekli bir hayatta kalma mücadelesinin olduğu alan olarak kurgulanmıştır (Zola, 2017: 15). Söz konusu bu kurguda çift yönlü bir sembol vardır. Bir yandan doğanın acımasızlığına dair Darwinci tasvirler toplumsal koşulların vahşetini daha görünür kılmaktadır. Öte yandan bu tasvirlerin yanlış yorumlanarak şiddeti meşrulaştırma riski eserde sürekli sezdirilir. Böylece Zola'nın Darwinci söylemi hem bilimsel hem de etik bir sorgulama alanı açmaktadır. Bu yönüyle Zola, sosyal Darwinizmin yükseldiği bir dönemde yazmasına rağmen, Darwin'in biyolojik kuramının ideolojik bir silaha dönüştürülmesini açıkça problemleştirmiştir. Bunun en açık ifadesi *L'Œuvre* eserinde ana karakter Claude'un üç aşamalı planında görülmektedir.

> Başlangıçta devasa bir girişim fikriyle oynamış ve üç aşamadan oluşan bir 'Evrenin Kökeni' tasarlamıştı: Bilimsel araştırmalara göre belirlenen yaratılış; insan ırkının canlılar dizisinde nasıl rol oynadığının öyküsü; canlıların canlıları takip ettiği ve canlı maddenin durmaksızın faaliyetiyle dünyanın yaratılışının tamamlandığı gelecek (…) Ancak, üçüncü aşamanın hipotezlerinin tehlikeli doğasını fark etmeye başladığında sakinleşmişti ve şimdi iddialı planı için daha sınırlı, daha insani bir ortam bulmaya çalışıyordu (Zola, 2023:38).

Buradan hareketle Zola'nın Darwinizm'i toplumsal ve ahlaki sorgulamalarla birleştirerek sunduğu söylenebilir. Yaşam mücadelesi hem doğada hem de insan toplumunda acımasız ve karmaşık bir gerçekliktir ancak Darwinizm ideolojik bir araç haline gelmeye de müsaittir. Güçlünün zayıfı ezmesi ise doğanın değişmez yasası olarak değil, toplumun adaletsiz işleyişinin bir sonucu olarak sunmaktadır. *Paris'in Karnı* eserinde adlı eserinde, güçlü ile zayıf arasındaki biyolojik ve toplumsal hiyerarşiyi dini bir metaforla göstermektedir

> Kabil (Cain) kesinlikle bir Şişmandı, Habil (Abel) ise bir Zayıf. İlk cinayetten beri hep çok yiyenler, küçük yiyicilerin kanını emmiştir … Bu devamlı bir ziyafettir: en zayıftan en güçlüye, her biri komşusunu yutar ve sonra kendisi de yutulur… Görüyor musun, dostum, Şişmanlardan sakın (…). Biz işte Zayıflarız … Düz karınlarımızla güneşte çok yer kaplayabiliyor muyuz, söyle bana? (Zola, 2005: 158).

Kabil ve Habil örneği, güçlülerin sürekli üstünlük kurma eğilimini ve zayıfların korunmasızlığını sembolize etmektedir. Ayrıca alıntıda bunun bir döngüsellik içinde sürekli olduğu da ima edilmektedir. Bu eleştirel yaklaşım, *Germinal* romanında güçlülerin yalnızca yaşama hakkına sahip olduğu fikriyle kendini gösterirken, *Gerçek* eserinde güçlü kurumların zayıf halka

karşı korku ve baskı uyguladığı biçimde devam etmektedir (Zola, 2010: 474; 2015: 185, 254). Zola, bu bağlamda *Germinal* romanında şu soruyu gündeme getirir: "Haklı olan Darwin miydi yoksa?" (Zola, 2010: 550).

Zola'nın eserlerinde dikkat çeken bir diğer unsur, onun en sistemli şekilde işlediği Darwinci ilkelerden biri olan kalıtım ve atavizmdir. Biyolojik mirasın davranış kalıplarını nasıl şekillendirdiği sorusu eserlerinde döngüsel bir haldedir. Ancak kalıtımı vulgar bir determinizmle özdeşleştirmez. Aksine biyolojik aktarımın çevre, eğitim ve ideoloji tarafından sürekli yeniden biçimlendirildiğini vurgulamaktadır. *Thérèse Raquin*'de "Onurlu ve cesur Afrika kanına rağmen beni uysal bir hayvana çevirdiler." ifadesi çevreye uyumun, adaptasyonun kalıtımdan daha baskın olduğunu belirtmektedir (Zola, 1997: 20). Atavizm ise daha çok psikolojik çözümlemelerde kullandığı bir araçtır. Darwin'in atavistik dönüş, yani geçmişteki bir özelliğin kuşaklar sonra tekrar görünmesi durumu, Zola'da dramatik bir tetikleyici halini alır. *Thérèse Raquin*'de karakterlerin içgüdüsel patlamaları ya da *L'Œuvre*'de sanatçı figürünün kendi iç karanlığına çekilmesi, bireyin "atalarından devraldığı" bilinçdışı gerilimleri çağrıştırır (Zola, 1997: 12; 2023: 45). Fakat Zola bu atavistik eğilimleri asla nihai açıklama olarak sunmamaktadır. Bunları her zaman toplumsal baskılarla, ekonomik zorunluluklarla ve zihinsel çözülmeyle iç içe işlemektedir. Böylece atavizm hem biyolojinin izlerini taşır hem de bireyi çevresiyle kopmaz bir bağ içinde düşünmeye zorlar. Benzer şekilde insanı hayvan konumuna indirgerken, bunu hem biyolojik (içgüdü, kalıtım, güç-zayıf ilişkisi) hem de toplumsal (sömürü, baskı, adaletsizlik) bağlamlarda işlemektedir. İnsanı sıklıkla hayvan veya yaratık metaforlarıyla tasvir etmesi, örneğin bir çocuğun yüzünü maymuna benzetmesi veya karakteri ilkel içgüdüleriyle hareket eden bir varlık olarak sunması bunun somut bir örneğidir (Zola, 2010: 19). Ona göre, insanın hayvandan evrimleşme süreci yüzyıllar boyunca devam eden uzun ve kademeli bir gelişim sonucunda gerçekleşmiştir.

> İnsanın her idealini hemen gerçekleştirmesi mümkün olamaz. İnsanlık evrimi tiyatroya benzetilemezdi. Olağanüstü görülmemiş harika sıçramalar söz konusu olamazdı bu dünyada. En küçük en meşru gelişim için yüzyıllarca süren mücadeleler gerekmiştir. İnsanlığın ileriye doğru her adımı kan ve gözyaşı olmuştur… Ama hayat devam ediyordu, mücadele devam ediyordu. Mücadeleye ara verilemezdi (Zola, 2015: 531).

Gerçek eserindeki bu alıntıdan anlaşılacağı üzere Zola, insanlık tarihini bir evrim süreci olarak görmektedir. Toplumsal ve bireysel ilerlemenin ani sıçramalarla değil, uzun süreli mücadeleler, acılar ve fedakarlıklar sonucu gerçekleştiğini vurgulamaktadır. Bu eserde Marc'ın eğitime dayalı toplumsal dönüşüm projesi, tek kuşaklık radikal bir değişimden çok, nesiller süren uzun soluklu bir ilerleme olarak tasarlanmıştır (Zola, 2015: 92). Bu yaklaşım, Darwinci evrimin kademeli ve birikimli niteliğini toplumsal gelişmeye uyarlayan temkinli bir bakış açısıdır. Böylece

eserde ilerlemenin ani devrimler veya mucizelerle gerçekleşmeyeceğini, bunun ancak uzun süreli mücadeleler ve gelecek kuşakların eğitilmesiyle mümkün olacağını defalarca vurgulamaktadır (Zola, 2015: 420, 429).

Sonuç olarak Zola, kalıtımı ve biyolojik mirası çevresel etkilerle iç içe yorumlamış, atavizmi psikolojik çözümlemelerin bir unsuru haline getirmiş, ilerlemeyi yavaş ve eğitim temelli bir dönüşüm olarak kurgulamıştır. Yaşam mücadelesi ve güçlünün zayıfı ezmesi gibi kavramları ise sosyal Darwinizmin şiddete yatkın söyleminin eleştirel bir yansıması olarak işlemiştir. Bu nedenle Zola'nın romanları, Darwinci söylemin edebiyatta alabileceği en karmaşık ve çok yönlü biçimlerden birini temsil etmektedir: hem doğalcı bir gözlemciliği hem de etik-politik duyarlılığı aynı anda taşıyan bir yaklaşım.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. YENİ DOĞA, YENİ BİREY: ERKEN CUMHURİYET DÖNEMİ ROMANLARINDA AYDINLARIN EVRİMSEL VE MATERYALİST SÖYLEMİ

3.1. Cumhuriyetin Arka Planı: Sosyal Darwinizm

Düşünce tarihi, insanın dünyayı anlama çabasının sonucu olarak kademeli bir şekilde oluşmuştur. Bilginin birikimle ilerlemesi ilkesi gereği, ani ve mucizevi sıçramalar beklenmez. Başka bir deyişle, tohumdan ağaca sıçrama olmaz. Bu tabiat ilkesinin düşüncede uygulanışı gibi toplumlar ve devletler içinde geçerlidir. Bir düşünce yeni biçimini önceki düşüncenin izleri üzerinde kurduğu gibi, devletler de varlıklarını ve kurumlarını önceki siyasal, toplumsal ve kültürel miras üzerinden yeniden inşa eder. Bu bağlamda Türkiye Cumhuriyeti'nde maddi bakımdan Osmanlı'nın son döneminden devralınan toprak, nüfus ve kurumlar vardır. Fikri bakımdan ise özellikle Osmanlı'nın son döneminin tartışmaları, arayışları ve zihniyet dünyası vardır. Bu miras ve 19.yüzyılda Batı ile artan etkileşim sonucu Türk düşünce tarihi yeni bir döneme girmiştir.

Kökenleri bir taraftan Yunan-Roma düşüncesine diğer taraftan Hristiyan öğretilerine bağlı olan Batı düşünce dünyası geri dönülemez bir şekilde ilerlemiş, gelişmiştir. Bazen gerileme bazen ilerlemeyi içinde barındıran bu ilerleme, birçok ekonomik-siyasal-teknolojik dönüşümlerin katkısıyla sindirilerek gerçekleşmiştir. Batı bu yolu kolay geçmemiştir; ilerleme sancılı, parçalı ve zaman alıcı olmuştur. Bu süreçte kilisenin gücünün zayıflamasıyla bilgi üzerindeki tekeli kırılmış, akıl ve bilim gittikçe "belirleyici" hale gelmiştir. Dini ve metafizik öğretiler, insanların zihinlerinde filizlenen şüphe tohumlarını bütünüyle bastıramamış, bilakis bu sorgulama eğilimi zamanla daha da derinleşmiştir. Bu şüphe hali, yerleşik kabullerin yeniden düşünülmesini, hakikat iddialarının akıl ve bilim süzgecinden geçirilmesini beraberinde getirmiştir. Kesinlik yerini ihtimale, teslimiyet yerini sorgulamaya bırakmış yani hakikat sorunsallaşmıştır. Bu zihniyet dönüşümü, siyasal örgütlenmeden iktisadi ilişkilere, eğitim kurumlarından ahlak anlayışına kadar hayatın bütün alanlarını yeniden biçimlendirmiştir. İlerleme fikri de tam bu zeminde, tarihsel bir kader değil, bilimsel yasalarla açıklanabilir ve yönlendirilebilir bir süreç olarak düşünülmeye başlanmıştır. Aydınlanmanın etkisiyle bu ilerleme adım adım modernleşmeye dönüşmüştür. Ancak sindire sindire gerçekleşen bu ilerleme süreci, diğer toplumlar açısından daha sancılı yaşanmıştır. Çünkü Batı'nın kurumsal ve teknolojik üstünlüğünü kabullenmek ve aradaki farkı kapatmak amacıyla yeni arayışlara yönelmek, bazı zorunlulukları da beraberinde getirmiştir. Bunlar teknik ve kurumsal değişimlerin ötesinde insanın kendisini, toplumu ve tarihi yorumlama biçimini de değiştirmiştir.

Arnold Toynbee bu modernleşme sürecinin İslam dünyasında iki farklı şekilde tezahür ettiğini ifade etmiştir. Birincisi kendi peygamberinin kafasını kesen Herode'a benzediği için Herodiate olarak isimlendirdiği 3. Selim ve Mısırlı Mehmet Ali örneğidir. Toynbee'ye göre bu yaklaşım, kutsal kurumları hızla tasfiye ettiği için başarısızlığa mahkumdur. İkincisi ise fanatikliğinden dolayı Zelote olarak isimlendirdiği (Sünusiler ve Vehhabiler örneği) modernleşmeye bütünüyle karşı çıkan ve geleneksel yapıyı korumaya çalışan tavırdır. Bu yaklaşımın başarısızlığı ise değişen dünya koşullarına uyum sağlayamamasından kaynaklanmaktadır. Ancak Hilmi Ziya Ülken, bu tespitin yanlış olduğunu; doğru olanın, derece farkıyla Zelot hareketinin İslam dünyasını kararsızlığa sürüklemiş olması olduğunu savunur. Ona göre modernleşmeyi tamamen reddedenler, kültürü medeniyetten ayırmaya çalışanlar, eskiyle yeniyi uzlaştırmaya gayret edenler ve taklit yoluyla modernliği savunanlar… Bunlar arasındaki farklılık sadece dereceseldir. Sonuçta hepsi, gerçek modernleşme karşısında aynı konumdadır. Ülken'e göre modernleşmek için teknikte Garplı, ahlakımızda Şarklı olalım denilmesi mümkün değildir. Bu tek başına yeterli değildir ve daha önemlisi böyle bir milletler arası piyasa da yoktur. Özgün üretkenlik ve yeni bir dünya görüşü sanatta, hukukta, felsefede ve ilimde eş zamanlı olarak inşa edinilerek modernleşme yaşanabilir (Ülken, 2013: 9).

Bu çerçeveden hareketle Toynbee'nin tespitleri ile Ülken'in eleştirisi arasındaki teorik tartışma, Osmanlı-Cumhuriyet entelektüel ortamında karşılıklarını bulmaktadır. Osmanlı'nın son döneminden devralınan düşünsel akımlar, ideolojik yaklaşımlar ve kurumsal mirasın etkili olması, tarihsel sürekliliğin doğal bir sonucudur. Bu tarihsel ve entelektüel çerçeve göz önüne alındığında, Osmanlı'nın son dönemindeki aydın çevrelerinin Darwinci ve materyalist söylemleri tartışmaya açması şaşırtıcı değildir. Osmanlı aydınları ve sosyal Darwinizm üzerine en kapsamlı araştırmayı yapan Atila Doğan, Osmanlı aydınlarının II. Meşrutiyet'e kadar yürüttükleri tartışmaların büyük ölçüde sosyal Darwinizm çerçevesinde şekillendiğini ifade etmiştir. Doğan (2012)'a göre, Meşrutiyet sonrasında görece özgürlük ortamının etkisiyle, biyolojik evrim kuramı daha doğrudan gündeme gelmiş ve Haeckel, Le Bon, Demolins gibi Avrupalı düşünürlerin eserleri üzerinden tartışılmıştır. Ahmet Mithat Efendi'nin 1872'de kaleme aldığı evrimle ilgili makalesinde de güçlü bir Sosyal Darwinist ton dikkat çekmektedir. Modernleşmeci Osmanlı aydını, materyalist Darwinci düşünceleri doğrudan ifade etmekte zorlandığı için çeviri faaliyetlerini bir araç olarak kullanmış, evrim kuramını ise "tekâmül kanunu" adıyla topluma aktarmaya çalışmıştır (Doğan, 2012: 285, 286).

Söz konusu aydınların en önemli çıkmazı, Darwin'in doğal seçilim kuramı ile Lamarck'ın çevreye uyum yaklaşımını aynı anda benimsemeye çalışmalarıdır. Bu durum, evrim teorisini toplumsal bir projeye dönüştürecek kuramsal birikimden yoksun olduklarını göstermektedir. Bununla birlikte, onlar için asıl mesele ilerleme fikridir; sürekli değişen koşullara uyum sağlamak,

toplumu bilinçlendirmek ve modernleşme sürecini hızlandırmak temel hedef olarak görülmüştür. Bir diğer çelişki ise, tekâmül kanununa bağlı kalma çabası ile geleneksel toplumsal değerlerden kopamama arasında ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda, insanın ihtiyaçları doğrultusunda her şeyi yapmasını meşrulaştırırken, modern dünyanın sert ve rekabetçi doğasını da eleştirmişlerdir (Doğan, 2012: 286, 287).

Osmanlı'nın hem maddi hem de fikri mirasını devralan Cumhuriyet'in ilk yıllarında da Darwinizm tartışmalarının devam ettiği görülmektedir. Bu konuyu geniş ölçekli biçimde ele alan Ragıp Ergün, devletin inşa sürecinde Darwinci düşüncenin belirgin bir etkiye sahip olduğunu vurgulamaktadır. Ergün (2022)'e göre, erken Cumhuriyet döneminde Darwinizm, toplumsal düzenin yeniden kurgulanmasında ve modernleşme ideolojisinin temellendirilmesinde önemli bir referans noktası olarak kullanılmıştır. Böylece, Osmanlı'dan miras alınan evrim ve ilerleme tartışmaları, Cumhuriyet'in kuruluş ideolojisinin şekillenmesinde hem bilimsel hem de toplumsal düzlemde etkili bir rol oynamıştır. Nitekim dönemin siyasetçileri, bürokratları ve aydınları, modernleşme yaklaşımlarını yalnızca teorik düzeyde tartışmakla kalmayıp eğitim, yayın ve devlet politikaları aracılığıyla toplumsal hayata taşımıştır. Evrimci ilerleme anlayışı yeni toplum tasavvurunun temel referanslarından biri haline gelmiştir. Varlığın evini rabbani kutsallıktan, beşerî kutsallığa taşımaya giriştikleri görülmektedir. Bu bağlamda dönemin evrimci paradigması oldukça kullanışlı bir araç olarak görülmüştür. Özellikle Maarif Vekâleti (milli eğitim) ders kitapları ve yardımcı kaynaklara bakıldığında sistematik bir girişimin olduğu kendini göstermektedir. Talim ve Terbiye kurulundaki pek çok üst düzey üyenin de bu eksendeki çalışmaları da yeniden inşa edilmek istenen toplumun temellerinin nerelerde atıldığına dair önemli birer kanıttır. Dönemin düşünce dergilerinin de devlet elitlerinin çizgisini takip ettikleri görülmektedir. Dergilerde sanattan edebiyata, hukuktan tarihe, ekonomiden tıbba hayatın bütün alanlarında sosyal Darwinist dilin hakimiyeti kendini açıkça göstermektedir. Pek çok cumhuriyet aydını İkinci Dünya Savaşı'nın patlak vermesiyle savaşı kutsayan dili terk etmiş olsa da bazılarının sosyal Darwinist dilde tutunmaya çalıştıkları tespit edilmektedir. Sosyal Darwinizmin savaş ve mücadele dili 20. yüzyılın ikinci yarısında yumuşamış olsa da Batı'da olduğu gibi biyolojik ve sosyal Darwinizm ayrımı yapılıp biyolojik olana yaşam alanı tanınmaya devam etmiştir. (Ergün, 2022: 240).

Tüm bu tartışmalardan hareketle vurgulanmak istenen husus, Osmanlı'dan miras alınan evrim tartışmalarının Cumhuriyet'in ilk yıllarında daha sistematik bir biçimde ele alınmaya başlanmış olmasıdır. Bu bağlamda özellikle Ahmet Mithat Efendi'nin ortaya koyduğu gelenek, dönemin aydınları tarafından benimsenmiştir. Ahmet Mithat'ın çizgisi hem roman aracılığıyla halkı eğitme işlevini hem de evrimci paradigma temasını içermektedir. Bu bağlamda Erken Cumhuriyet döneminde aydınların zihinsel dönüşümlerini ve düşünsel yönelimlerini roman aracılığıyla aktardıkları görülmektedir. Dede (2015)'nin değerlendirmesine göre, 1923-1938 yılları arasında

kaleme alınan romanlar yalnızca edebi bir tür olarak değil, aynı zamanda ulus inşa sürecinin ideolojik araçları olarak işlev görmüştür. Dede, romanın Türk edebiyatına girişinden itibaren yazarların aynı zamanda düşünsel ve siyasal aktörler olarak öne çıkmasının, edebiyat ile siyaset arasındaki güçlü bağın açık bir göstergesi olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre, bu dönemde roman yazmanın temel motivasyonu, fikirlerin topluma aktarılması, geniş kitlelerin eğitilmesi ve bu yolla modernleşme sürecinin hızlandırılmasıdır. Dolayısıyla edebiyat, hâkim ideolojilerin yaygınlaştırılması ve toplumun medenileştirilmesi için etkin bir araç olarak konumlandırılmıştır (Dede, 2015: 10).

Roman, geniş okur kitlesine ulaşabilen en yaygın edebi türlerden biri olması nedeniyle, modernleşme süreçlerinde ideolojik aktarımın ve toplumsal yönlendirmenin etkili bir aracı olarak işlev görmüştür. Ülken (2013)'e göre, bu dönemde yazarlar halkı bilinçlendirmeyi önceliklendirdikleri için kendi düşünsel üretimlerini geliştirmekte bile sınırlanmışlardır. Nitekim erken Cumhuriyet döneminde roman, özellikle Kemalist ideolojinin inşa etmeyi hedeflediği "yeni Türk kimliği"nin oluşturulmasında merkezi bir rol üstlenmiştir. Bu bağlamda edebi üretim, bireylerin duygu ve düşünce dünyasını şekillendiren bir araç olmanın ötesinde, toplumsal dönüşümün hızlandırılmasına hizmet eden bir ideolojik aygıt olarak değerlendirilmelidir.

Bu işlevselliğin kökenleri, 19. yüzyılın sonlarına uzanmaktadır. Ahmet Mithat Efendi ve Ziya Gökalp, edebiyatı halkı eğitmenin ve toplumsal dönüşümü yönlendirmenin bir aracı olarak gören geleneğin öncüleri arasında yer almaktadır. Ahmet Mithat Efendi, romanlarında üstlendiği didaktik rol ile okuru bilgilendirmeyi ve yönlendirmeyi amaçlarken; Ziya Gökalp, edebiyatı milli kimliğin inşasında stratejik bir araç olarak konumlandırmıştır. Gökalp'in düşüncesinde edebiyat, yalnızca bir temsil alanı değil, aynı zamanda toplumsal yaşamı düzenleyen ve kolektif bilinci şekillendiren bir müdahale aracıdır. Gökalp'in "Halka Doğru" söylemi çerçevesinde geliştirdiği yaklaşım, edebiyatın geniş kitlelere ulaşma kapasitesini merkeze almaktadır. Ona göre roman, dönemin okuma pratikleri içerisinde en yaygın türlerden biri olarak, toplumsal değerlerin aktarımında ayrıcalıklı bir konuma sahiptir. Bu doğrultuda romancılar, toplumun ahlaki ve düşünsel yapısını dönüştürme potansiyeline sahip aktörlerdir. Romanın bireylerin ruh dünyası üzerindeki derin etkisi, onun hem halktan beslenen hem de halka yeni değerler aktaran çift yönlü bir yapı sergilemesine imkân tanımaktadır (Argunşah, 2010: 11).

Osmanlı'dan Cumhuriyet'e uzanan bu düşünsel süreklilik içerisinde, romanın ideolojik işlevi erken Cumhuriyet döneminde daha belirgin ve sistematik bir nitelik kazanmıştır. Cumhuriyet'in ilk yıllarında roman aracılığıyla halka yalnızca yeni bir yaşam biçimi değil, aynı zamanda yeni bir düşünce dünyası da sunulmuştur. Bu süreçte edebiyat, bireylerin kimlik inşasına doğrudan müdahil

olan bir araç haline gelmiştir. Başka bir ifadeyle toplum, edebi metinler aracılığıyla yeniden kurgulanmıştır. Bununla birlikte bu dönüşüm yalnızca "halk" düzeyinde gerçekleşmemiş, aydınlar ve yazarlar da bu ideolojik yeniden yapılanma sürecinin bir parçası haline gelmiştir. Nitekim başlangıçta millileşme sürecine mesafeli duran Yakup Kadri Karaosmanoğlu gibi aydınların zamanla bu ideolojik çerçeveye eklemlenmesi, söz konusu dönüşümün çok katmanlı yapısını göstermesi açısından dikkat çekicidir (Argunşah, 2010: 26).

Bu bağlamda, çalışma erken Cumhuriyet dönemi romanlarını belirli ideolojik yönelimlerin taşıyıcısı olan söylemsel yapılar olarak incelemektedir. Eserler üzerinde yakın okuma yöntemi uygulanmış; söylem ve retorik analizi aracılığıyla anlatı yapısı, karakter kurgusu ve tematik örgü içerisinde üretilen ideolojik anlamlar çözümlenmiştir. Elde edilen bulgular, eserlerin üretildiği tarihsel ve toplumsal bağlam dikkate alınarak değerlendirilmiş ve dönemin düşünsel dinamikleri ışığında yorumlanmıştır.

3.2. Türün Devamlılığında Kadının Konumlandırıcısı: Halide Edib Adıvar

Modern Türk romanının toplumsal vicdanını seslendiren yazarlarından biri olarak Halide Edib (1884–1964), edebi kimliğiyle olduğu kadar siyasi ve entelektüel yönüyle de öne çıkan çok yönlü bir aydındır. İstanbul'da doğan Edib, dönemin seçkin eğitim kurumlarından biri olan Üsküdar Amerikan Kız Koleji'nde öğrenim görmüş ve Batılı eğitim anlayışıyla yetişmiştir. Bu süreçte özellikle İngilizceye ileri düzeyde hakimiyet kazanmış, Batı edebiyatı ve düşüncesiyle erken yaşta tanışmıştır. Bununla birlikte özel dersler aracılığıyla Doğu kültürü ve İslami ilimler hakkında da bilgi edinmiş, böylece Doğu ile Batı arasında sentez kurabilen bir düşünsel perspektif geliştirmiştir. II. Meşrutiyet döneminde yazı hayatına başlayan Edib, kısa sürede roman, makale ve gazete yazılarıyla tanınmıştır. Onun düşünce dünyasında birey ile toplum arasındaki ilişki, kadın kimliği, eğitim meselesi ve modernleşme önemli bir yer tutar. Özellikle kadınların eğitimi ve toplumsal hayata katılımı konusunda ilerlemeci bir tutum sergileyen Edib, eserlerinde bu meseleleri ideolojik bir arka planla ele almıştır.

Edib'in Türk Ocakları'ndaki faaliyetleri ile dönemin kadın dergilerinde (özellikle Hanımlara Mahsus Gazete, Resimli Kitap ve Tanin) kadın eğitimi ve kadının kamusal alana katılımı üzerine geliştirdiği aktif söylem, erken dönem romanlarına doğrudan yansımamaktadır. Nitekim *Sinekli Bakkal*'a uzanan düşünsel gelişim çizgisi dikkate alındığında, yazarın ilk romanları ile sonraki eserleri arasında belirgin bir farklılık gözlemlenir. II. Meşrutiyet'in ilanı ve Balkan Savaşları gibi dönemin önemli tarihsel ve siyasal kırılmalarına mesafeli duran bu erken metinler, ağırlıklı olarak bireysel aşk ilişkileri etrafında kurgulanmıştır. Çünkü bu dönemde eşi Salih Zeki'nin evlilik dışı

ilişkilerine katlanmaya çalışmıştır ama Salih Zeki'nin ikinci bir evlilik yapacağını açıklamasıyla kendisinden boşanmasını sağlamıştır. Boşanmanın ardından derin bir ruhsal bunalım yaşayan Edib'in bu döneme ait eserlerinde kadın karakterler belirgin biçimde merkezi bir konumda yer alır. Bununla birlikte anlatı çoğunlukla erkek bakış açısı üzerinden kurgulanır ve söz konusu erkek figür, kadın karaktere duyduğu aşkla öne çıkar. Erkek karakterler, başlangıçta kadın hakkında olumsuz kanaatlere sahiptir; ancak onu yakından tanıdıkça bu yargılar yerini aşka bırakır. Bu romanların dikkat çeken bir diğer yönü, genellikle toplumsal açıdan problemli ya da "yasak" kabul edilebilecek aşk ilişkilerini konu edinmeleridir. Edib, bu eserlerde trajik unsuru, aşk ile ahlaki normlar arasındaki gerilim üzerine inşa etmeye yönelir. Ancak bu çabanın, klasik anlamda derinlikli bir trajedi kurmaktan ziyade, daha çok "acıklı" bir duygulanım düzeyinde kaldığı söylenebilir. Öte yandan, bu eserlerdeki ana kadın karakterler, yazarın kısmen kendi kimliğinden izler taşıyan ve dönemin idealize edilen Türk kadını tipini yansıtan figürler olarak dikkat çeker. Bu kadınlar; güçlü bir kişiliğe sahip, Batılılaşmayı yüzeysel unsurlarda (örneğin yalnızca giyim kuşamda) aramayan, sanatsal yetkinliği bulunan, yabancı dil bilen, kültürel birikimi yüksek ve aynı zamanda cazibesiyle öne çıkan bireyler olarak kurgulanmıştır (Moran, 2013: 153, 154, 155).

Edib'in ilk dönem eserlerinde ortaya koyduğu yenilik, özgün bir Türk kadını imgesi geliştirmesinde belirginleşmektedir. Bu imge, toplumsal düzlemde karşıtlık oluşturan iki anlayışı bir araya getiren bir sentez niteliği taşımaktadır. İslami-Osmanlı geleneğinde kadının ev içiyle sınırlandırılması ve eğitimsizlikle ilişkilendirilmesi ile Batılılaşmış modern kadının daha serbest yaşam pratikleri, bu kurguda bütünleştirilir. Ana kadın karakterler bu uzlaşmayı temsil ederek hem Batılılaşmış hem de ulusal ve ahlaki değerlere bağlı bireyler olarak sunulur. Bu bağlamda söz konusu kadınlar, eğitimli, toplumsal hayatta görünür ve görece özgür, aynı zamanda namus ve ahlak ilkeleriyle tanımlanan bir kimlik sergiler (Moran, 2013: 156). Ancak *Sinekli Bakkal*'a gelindiğinde anlatı yapısında belirgin bir dönüşüm dikkat çekmektedir. Bu eserde olay örgüsü yalnızca kadın karakter etrafında gelişen bireysel bir çerçevede kalmaz, kapsamını genişleterek toplumsal bir boyut kazanır. *Sinekli Bakkal*'da Edib, II. Abdülhamit dönemi İstanbul'unu çok katmanlı bir toplumsal panorama içinde ele alarak farklı sosyal kesimlere yer verir. Sinekli bakkal mahallesi geleneksel değerleri sürdüren halk tabakasını temsil ederken Hilmi ve çevresi devrimci aydınları, saray çevresi ise yozlaşmış yönetici sınıfı simgeler. Romanın ilk bölümünde temel problem, II. Abdülhamit döneminde devrimci bir müdahalenin gerekliliği ve meşruiyeti etrafında şekillenir. Bu çerçevede, istibdat yönetimi karşısında nasıl bir tavır alınması gerektiği sorusu öne çıkar. Ancak Edib, Genç Türkler hareketine eleştirel bir mesafeyle yaklaşır. Bu hareketi, Batı'ya aşırı hayranlık duyan ve toplumsal ilerlemenin önünde dini unsurları engel olarak gören bir anlayışla ilişkilendirir. Edib'e göre, amacı ne olursa olsun, zorbalığı ortadan kaldırmaya yönelik dahi olsa şiddete dayalı yöntemler meşru değildir. Bu nedenle Edib, toplumsal dönüşümde devrimden ziyade evrimsel bir değişimi savunur. Roman boyunca Hilmi, Selim Paşa ve Rabia karakterlerinin geçirdiği dönüşüm, bu düşünsel çerçeve doğrultusunda kurgulanarak okura sunulur

(Moran, 2013: 163, 164). Romanın ikinci bölümüne gelindiğinde, anlatının giderek yazarın zihnindeki belirli bir düşünsel çerçeveyi ifade etme işlevine yöneldiği hissedilir. Bu durum, *Sinekli Bakkal*'ın başlangıçta güçlü bir kurgu ve toplumsal temsil iddiasıyla ilerlerken, ilerleyen bölümlerde yazarın ideolojik ve düşünsel kaygılarının olay örgüsünün önüne geçtiği bir metne dönüşmesine yol açtığını düşündürür (Moran, 2013: 177).

Edib'in edebi üretimini anlamlandırabilmek için, onun yaşam deneyimlerinin ve tarihsel bağlamının göz önünde bulundurulması önemlidir. Millî Mücadele yıllarında aktif bir rol üstlenen yazar, mitinglerde yaptığı etkili konuşmalarla halkı direnişe teşvik etmiş, ardından Anadolu'ya geçerek mücadeleye doğrudan katılmıştır. Bu süreçte edindiği deneyimler, eserlerinde milli bilinç, toplumsal dayanışma ve kimlik inşası gibi temaların belirginleşmesine zemin hazırlamıştır. Cumhuriyet'in ilanının ardından bir süre yurt dışında yaşayan Edib, daha sonra Türkiye'ye dönerek hem akademik hem de edebi çalışmalarını sürdürmüştür. Bu çalışmada, Halide Edib'in *Handan* (1912), *Ateşten Gömlek* (1922), *Vurun Kahpeye* (1926), *Zeyno'nun Oğlu* (1928), *Sinekli Bakkal* (1936) ve *Türkün Ateşle İmtihanı* (1962) adlı eserleri incelemeye tabi tutulmuştur. Bu çerçevede, yazarın eserlerini değerlendirirken öncelikle Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçiş sürecine ilişkin yaklaşımını incelemek, düşünsel arka planını kavramak açısından açıklayıcı olacaktır.

Edib insanı, toplumu, kadını ve dini birbirine geçiren bir ağ gibi ele almıştır. Romanlarıyla toplumu bilinçlendirmeyi amaçlamıştır. Figürleri ve diyalogları konumlandırma biçimiyle dönemin siyasal ve ahlaki çelişkilerini anlatmıştır. Bu çelişkileri zihinsel ve ahlaki bir dönüşümün zemini olarak kurgulayarak okuyucunun vicdanını ve düşünce dünyasını sarsacak biçimde eski değerleri sorgulatmıştır. Böylece yeni bir ahlaki tahayyülün doğmasına olanak tanımıştır. Bazen materyalizm/pozitivizmin rasyonel dilini, bazen idealizmin ahlaki çağrılarını, bazen de Darwinci imgeleri araçsallaştırarak yeni bir anlatı inşa etmeye çalışmıştır. Bu anlatıda yeni bir insan, yeni bir toplum ve yeni bir din tahayyülünü edebi zemine taşımıştır. Bu çok sesli anlatı, Edib'in tarihsel sahneyi kurgulama biçimini de belirlemiştir: Karanlık Osmanlı-Aydınlık Cumhuriyet.

Aydınlanma öncesi Batı'da Orta Çağ'ın "karanlık" olarak konumlandırılması gibi, erken Cumhuriyet söyleminde de Abdülhamit dönemi işlevsel bir karanlık olarak kurgulanmıştır. Edib Abdülhamit dönemini baskı, kapalı kamusal alan ve geleneksel otoritenin simgesi olarak betimlemiştir. Buna karşın Cumhuriyet'in laiklik, eğitim, kamusal görünürlük ve etik dönüşüm vaadi ile aydınlıktır. Örneğin eserlerinde sıkça tekrar edilen motiflerden biri, yaşanan döneme dair Sultan II. Abdülhamid'in zulmü, istibdat rejimi, kanlı hükümdar, tedhiş devri veya dehşet devri olarak nitelemesidir. II. Abdülhamid'in karşısındaki figürler ise fedakâr, duygusal ve idealist kahramanlar olarak kurgulanmıştır. Bu karşıtlığın yanında menfaat temelli davranan görevliler ile

sadece kamusal alanda uyum gösteren ancak özel alanda isyan eden halk dikkat çekicidir (Edib, 2007b: 44, 144; 2007c: 15, 140, 184, 213). Bu figürler üzerinden metnin normatif ve duygusal ekseni aktarılır: Cumhuriyet aydınlık ve değişim kaçınılmazdır. İlerleme ve değişimi kaçınılmaz kılan bu bilimsel zeminde, çift değerli yaklaşım vardır. Yani dini otoriteler, gelenekçi kesimler, salon aydınları ve genç devrimciler arasındaki çatışma, karanlık/aydınlık ikiliğini hem üretir hem sınırlar. Böylece modernleşme anlatısı hem meşruiyet sağlar hem de kendi sınırlarını açığa çıkarmış olur. Modernleşme olgusunda sahte, taklitçi modernleşmeyi de figürler üzerinden kaleme alan Edib, anlatıcı veya zımni yazarın olumsuzlamasıyla tavrını belirtmiştir. Figürler redingot ve yüksek ökçeli ayakkabılarıyla, danslarıyla, Fransızca konuşmalarıyla, gösterişli tavırlarıyla ve eski düzeni eleştirileriyle orta yaşlı kişilerdir. Hoppa bir kadın olarak betimlenen Mesture Hanımın Vakit gazetesinde Falih Rıfkı Atay'dan ezberlediği "köhne ve örümcekli düşünceler!" sözüne sarılması, onun modernlik iddiasının ne denli yüzeysel ve taklitçi olduğunu göstermektedir (Edib, 2010: 36).

Eserlerinde, halkı bilinçlendirme amacıyla Ahmet Mithat Efendi geleneğine yakın bir didaktik üslup benimsemiştir. Anlatısal öğeleri açıklayıcı ve yönlendirici bir dille örerek okuyucuyu toplumsal sorunların farkına varmaya ve çözüme çağırmıştır. Bu çerçevede eserlerinde modernleşme, Şark-Garp, milli bilinç ve ahlaki yönlendirmelere yer vermiştir. Edib'in Şark'ın kültürel mirası ile Garp'ın unsurlarını harmanlama çabası barizdir. Eleştirel bir dil ile inşa etmeye çalıştığı amaç ise, ulusal kimlikli bir sentezdir. Teknik araçları ulusal amaçlara tabi kılarak, kültürel değerleri yeniden tanımlayarak ve gençliği bu iki eksen arasında biçimlendirerek yeni bir toplumsal özne üretmek istemiştir. Ona göre, eğitim düzeyi düşük olan halkın "Artık millet işi eline alsın" şeklindeki talebi güçlü bir kolektif iradeyi gösterse de bu kesimin "milletin kim olduğu" ve "işi nasıl devralacağı" konusunda fikri yoktur ((Edib, 2007a: 75). Nitekim Edib sınıf olgusunu, üst tabaka-alt tabaka ifadeleriyle ekonomik ve ideolojik güçlerin örgütlenmesi üzerinden kurmuştur. Üst tabakayı farklı ulusal maskeler altında (emperyalizm, kapitalizm, faşizm, sosyalizm) elitlerin boş yaşamının hem ahlaki hem entelektüel açıdan eksikliğini belirtmiştir. Alt tabakayı ise maddi yoksunluk veya hayvaniyetle tanımlayarak acı bir tonda eleştirmiştir (Edib, 2007c: 448; 2007d: 21; 2010: 248, 249). Figürlerin ironik ve yer yer hicivli tonu aslında bu tablo ile sınıf bilincinin yokluğunu vurgulamak istediği anlaşılmaktadır. Ancak bütün bu karamsar tabloya rağmen, Edib yeni gençliğe umut bağladığını ifade etmiştir. Gençlik "başka ulusların yüzünü maske yapmayan" bir örnek-Türk olabilecek hayat filiziydi (Edib, 2010: 251).

Eğitim ve bilimsel düşünceyle gençliğin yetiştirilmesi gerekliliğini vurgulamıştır. Bu bağlamda materyalizme ise eleştirel yaklaşmaktadır. Ona göre Batı uygarlığının çöküşü, materyalizminde bir dogma haline gelmesidir. Dini değerlerin yitirilmesiyle ahlaki düzenin bozulduğu gibi, Batı uygarlığının çöküşünü de materyalizmin hazırlayacağını belirtmiştir. *Sinekli*

Bakkal'da Saffet Batı'yı "madde felsefesi, uygarlığı sırf ekonomi, fen ve makine yönünden gören anlayış" olarak tanımlamış ve bunun sonuçlarını "insanların birbirini en hızlı, en korkunç süratle öldürmek için buldukları sayısız ölüm makineleri" sözüyle somutlaştırmıştır (Edib, 2010: 247, 248).

Özellikle pozitivist veya materyalist gençlerin komünizme kayan eğilimlerini Saffet'in "Komünizm geçici ve zorunlu bir yakıp yıkma makinesi" tanımıyla tehlike işaretine dönüştürerek eleştirmiştir. Bu eğilime kayan Hilmi'nin daha sonra "Yalnız fert masum, yalnız fert zavallı ve bazen da iyi idi" cümlesiyle devrimci şiddet karşısında ferdin korunması gerektiğine dair etik bir öncelik atfetmiştir (Edib, 2007c: 224; 2010: 248). Hem kurumsal hem de kültürel-ahlaki araçların eşgüdümüyle kurguladığı bu sentez de eğitime Haeckel gibi ayrı bir önem atfetmiştir. Gençliğin bilimsel yöntem ve eleştirel düşünce temelinde yetiştirilmesi gerektiğini vurgulamıştır. Milli propaganda salonları, Darülfünun gençliği ve kadınların rolü üzerinden ulus inşasının örgütlenme mekanizmalarını tanımlamıştır. Yani gençlik ve eğitimi, yeni ulusun hem malzemesi hem de denetim mekanizması olarak kurgulamıştır. Sonuç olarak Edib, eserleri, Abdülhamid dönemi ile Cumhuriyet ideali arasındaki karanlık/aydınlık karşıtlığını kullanarak modernleşmenin kaçınılmazlığını savunmuş, bu değişimi teknik araçların aktarımıyla değil eğitim ve kültürel yönlendirme üzerinden meşrulaştırmıştır.

> Bu tavanı ve tabanıyla çöken çürük dünyanın içinde birçok da çocuklar ve gençler var. Onlar bu çöküntü içinde doğdular, büyüdüler ve onlar insanlığın bu en korkunç kışından sonra sürecek hayat filizleri! Onların yaşama hakkı var; çünkü onlar yeni dünyayı kuracaklar, çünkü onlar göçen dinlerde, uygarlıklarda ve sınıflardaki sahte ve yapmacık mantığı, zulüm ve çirkinliği gördüler. Bir kısmının belki açık bir desteği bile yoktur. Fakat bu dünyanın her tarafında, şaşılacak biçimde birbirlerine benziyor, birbirlerini anlıyorlar. Hayatın derinliğine başları değen gençlik, yalnız bugünkü dünyanın gençliği! Yalnız dinin, felsefenin ve her günkü hayatın en büyük temeli olan insanların karşılıklı bağlarını geniş bir görüşle düzenlemek olduğunu bilmiyor. Bunların kuracağı "İnsanlar Cemiyeti" ne "Cemiyeti Akvam", ne de "Sovyetler Şûrası" gibi ulusların ya da sınıfların birer tekelinden, çıkar ortaklığından ibaret olacaktır. Bunlar, insanlar arasına konulan her engeli, insanları gözleri bağlı birbirini boğazlamaya sürükleyen ölüm yöntemi yıkacaklardır (Edib, 2010: 250).

Onun eserlerinde gençlik, yeni bir düzenin ve yeni bir insanlık cemiyetinin kurucusu olarak görülmektedir. Oluşturulmak istenen yeni insan tipini yine kadın üzerinden şematize ederek anlatır. Eserlerde ideal figürler (Handan, Ayşe, Aliye, İstanbullu Zeyno) pozitivist/materyalist anlayışa sahip, hayatı mücadeleyle özdeşleştiren, toplumsal sorumlulukla hareket eden, aktif ve güçlü kişilerdir. Saffet'in devamında iyi bir Türk ulusseveri tanımı da bu bağlamda anlatıyı pekiştirmektedir. "Bence o kendi yüzünü koruyan, fakat dünyanın yeni gidişinde, insanlığa aklı ile,

kalbi ile, ağırbaşlılığı ve güveniyle örnek olan Türk'tür." (Edib, 2010: 251). Gençlik üzerinden tasarlanan bu yeni insan tipinin, sert tarihsel seçilim içinde ayıklanmış ve ilerlemeyi taşıyan bir model olarak sunulduğu söylenebilir.

Edib'in eserleri kronolojik olarak incelendiğinde, yazarın kimlik arayışında olduğu ve bu arayışın ideolojik dönüşümünde belirgin bir gidişat izlediği söylenebilir. *Handan,* bireysel bir kimlik inşası arayışını içsel çatışmalar üzerinden işlerken, *Ateşten Gömlek* bu kimliğin idealist bir projeye dönüştürülmesini ve kolektif kurtuluş tahayyülünü ön plana çıkarmıştır. *Vurun Kahpeye* (1926)'de idealizmin, toplumun sert gerçekleriyle karşılaşması sonucu parçalanışını ve çözülüşünü betimlemiştir. Toplumsal dinamikleri açıklarken Darwinci kavramlardan yararlandığı *Zeyno'nun Oğlu*'nda, birey ve toplum arasındaki mücadeleyi, uyum ve elenme metaforlarıyla elverişli bir çerçeveye oturtmuştur. Bu eserde insan hem kendisiyle hem çevresiyle sürekli bir mücadele içindedir. Bu mücadelede uyum sağlayanlar, biyolojik ve sosyo-kültürel düzeyde edinilmiş özellikler kazanmaktadır. Son olarak *Sinekli Bakkal*'da ise, önceki eserlerde açığa çıkan ahlaki boşluğu Mevlevi tasavvufi anlayışın değerleriyle doldurma eğilimini göstermiştir. Bu kronolojik okuma, Edib'in bireysel iç çatıştan toplumsal analiz ve nihayetinde kültürel/ahlaki yeniden inşaya doğru ilerleyen entelektüel dönüşümünü ortaya koymaktadır.

3.2.1. Hayat Zincirinin Son Halkası: İnsan

Edib'in insan tasviri, tekrarlayan mahluk ve makine imgeleriyle iki ana eksende birleşen bir örüntüdür. Öncelikle makine metaforu, bireyin toplumsal işlevine indirgenmesini simgeleyerek materyalizme yapılan bir eleştiri mahiyetindedir: "Hayat makinesi, yayları kırılmış iki makine, makine gibi çalışkan, makine enerjisi, memurun makine intizamı…" dikkatli incelendiğinde bu tasvirlerin ruh veya beden olarak iyi olmayan insanlar için yapıldığını söylemek mümkün olur. İnsanın değerini yalnızca işlevselliğine göre betimleyen bu dil, insanın çöküşünü betimler (Edib, 2007b: 220, 360; 2007d: 21; 2010: 259). Yani makine imgesi, hem sonucu (travma/çöküş) hem de nedeni (savaş, bürokrasi, kapitalist/modern iş bölümü, toplumsal baskılar) metafor üzerinden anlatır.

Hilkatin şüphesiz en büyük sırrı ve harikası insandı. Ulema, dimağın keşfetmedikleri hücresi, bilmedikleri hayat kanunu yok zannediyorlardı. Halbuki, en basit görünen bir ferdin bile bazen tahminleri altüst eden ruh cepheleri oluyordu. (Edib, 2010: 254).

Diğer eksende ise insanı tabiatın bir parçası olarak mahluk/yaratık olarak konumlandırır. Tabiatın içinden çıkmış, içgüdüleri, bedeni, sinirleri ve korkularıyla belirlenen mahluk/yaratık olarak temsil edilir. Beden betimlemelerinde doğa tasvirini ve davranış betimlemelerinde hayvansal gözlem dilini eşzamanlı kullanması, insanı hem organik bir manzara hem de türsel bir varlık olarak kurgulayan anlatısının önemli bir boyutudur. "Birbirine yakın yeşil gözleriyle maymuna benzeyen" asker (*Ateşten Gömlek*), "köpek yavrusu kadar kavi bağı olan çocuk" (*Vurun Kahpeye*), "maymun gibi aygırın sırtına sıçrayan" Haso ve "yılandan daha az yaşama hakkına sahip olan Ramazan" (*Zeyno'nun Oğlu*), "maymunla çocuk arasında kalan" cüce (*Sinekli Bakkal*). Bu benzetmeler, insanla hayvan arasındaki sınırın keskin değil, evrimsel bir süreklilik içinde düşünüldüğünü gösterir (Edib, 2007a: 16; 2007d: 96; 2010: 111). İnsan, doğrudan doğruya tabiatın bir ürünüdür. Nitekim Edib'in sıkça kullandığı "mahluk", "hilkat", "iptidai" kelimeleri de bu biyolojik kökene işaret etmektedir (Edib, 2007c: 83, 181, 443; 2007d: 52). Bu tarz ifadeleri sıklıkla kullanan Edib'in bazen de aile yerine familya, ırk yerine cins ifadesini seçmesi de bilinçli bir tercih olarak okunabilir. Ayrıca Dede karakteri aracılığıyla dile getirdiği pasaj ile Haeckelci monizmle doğrudan örtüşen bir ontoloji sunmaktadır.

> Dede: Bence şeytan ve Allah diye kâinatta iki kuvvet yoktur. Hepsi, her şey bir tek hakikatin, bir tek kudretin görünüşü. Cüz ve fertlerden en muazzam güneşlere kadar, insandan, göze görünmeyen böceklere kadar hep bir tek yaratıcı kudretin eseri. İyi kötü, güzel çirkin, Allah Şeytan; bunlar, icat edilen isimler. Hepsinin arkasında kendi kendini halk etmiş olan ve mütemadiyen halk etmekte olan bir kudret var… O, o denilen perdeye, gölgelerini aksettirmek için yaratmak fiilinde devam eden Halik… Adı Allah, Rab, ne olursa olun. Nurunun en parlak, en ezeli olduğu bir yer sırrının maskesi bir tek şey vardır: Aşk!
>
> Peregrini: Ya kinler, nefretler, boğuşmalar, didişmeler, vahşetler… Onları bir fenalık Allah'ının eseri olarak kabul etmek lazım değil mi?
>
> Dede: Hayır… Hepsi aynı nurun gölgesi, hepsi aynı ilahi ressamın kullandığı başka başka boyalar… (Edib, 2007c: 85, 86).

Gölge metaforuyla anlatılmak istenen bireyin engin, yüce ve haşin olan tabiatın hepsini göremeyeceği, bilemeyeceği ve bu yüzden yanılgıya düşeceğidir. İnsan tüm varlığı kapsayan bu tek kudretin sadece bir parçasıdır. Buradan anlaşılacağı üzere varlıkların ayrı ayrı, bağımsız ruhlara sahip bireyler değil, tek bir vahdetin, tek bir kaynağın farklı tezahürleri olduğu savunulur. İnsanı doğanın organik bir parçası olarak konumlandırarak insanın öznelliğini ve bireysel ruh fikrini ikincilleştirir. Varoluş, bir bütünün geçici biçimleri olarak okunur. Yani insan, tabiatın bir öğesi olarak hem kırılgan hem de doğa döngülerine tabi bir varlıktır. "Bu canlı arz, güneşin telleriyle ufuk. İçimde yeni bir şey doğuyor. Ben bütün bunların bir parçası oluyorum' ifadesi de yine Haeckel'in düşüncesini hatırlatmaktadır (Edib, 2007b: 86). Birey kendisini evrenin ve canlılık

zincirinin organik bir unsuru olarak algılayarak, bireysel gelişim süreci (ontogenez) ile türün tarihsel ve evrimsel gelişimi (filogenez) arasında örtük bir süreklilik ve paralellik kurulmaktadır (Edib, 2007c: 63; 2010: 225).

Bu bağlamda Edib'in çift değerli yaklaşımında ontolojik ve ideolojik işlevi ayırt etmek gerekmektedir. İnsanın mahluk/yaratık olarak betimlenmesi, karakterlerin içsel deneyimlerini, acılarını ve dönüşümlerini doğa-döngüleriyle ilişkilendirdiğinden ontolojik bir işlev görmektedir. Handan'ın kibrinin acı karşısında secde etmesi gibi sahneler, insanın iradesinin ötesinde bir doğa-etik etkiye maruz kaldığını gösterir (Edib, 2007b: 253). İkincisi toplumsal farklılıkları biyolojik ya da tabiat temelli bir zemine çekerek meşrulaştırma potansiyeli taşıyan ideolojik işlevdir. İlkelliği, köy halkını, fiziksel farklılık gösterenleri doğal alt kategorilere yerleştirir ve böylece sosyal ayrımı doğallaştırır. Nispeten anlatının içinde örtük bir hiyerarşinin bulunduğunu söylemek de yanlış olmayacaktır. Romanların birleşiminden çıkarılabilecek bu dizilimde en altta "hayvan / hilkat garibesi / çocuk / iptidai (ilkel)" gibi kategoriler yer alırken, yukarı doğru "insan" ve nihayetinde "fevkalbeşer" aşaması belirmektedir (Edib, 2007b: 194; 2007d: 90; 2010: 173). *Sinekli Bakkal*'da Rakım'ın "Çocuklar oruç tutar mı? Maymunlar hele hiç tutmaz. Allah beni maymunla çocuk arasında bir mahluk diye yarattı." ifadesi bu konumlandırmayı netleştirmektedir (Edib, 2007c: 117). Ek olarak Ramazan'ın hayvanla aynı nitelendirilmesi, alil olan kişilerin hilkat garibesi olarak nitelendirilmesi, Kürt Zeyno'nun iptidai ve Haso Çocuğun fevkalbeşer nitelendirilmesi bu sıralamayı pekiştirmektedir (Edib, 2010: 173, 250). Ontolojik vurgular, anlatıcının ironik tonu ve mağdurların kendi konumlarını dile getirmesi aracılığıyla, söz konusu hiyerarşinin nasıl üretildiğini açıklamıştır. Bu sınıflandırma insanı içgüdü-akıl ekseninde evrimsel bir merdiven üzerinde konumlandıran Darwinci-pozitivist bir semantik düzenin edebi tezahürüdür.

İnsanların doğuştan getirdikleri özellikler, yani kalıtım, bu hiyerarşinin anlaşılmasında yardımcı olmaktadır. O, anlatısında kalıtımı başka bir deyişle aktarımı iki düzeyde işlemiştir: biyolojik/genetik ve kadersel/toplumsal. Biyolojik düzeyde fiziksel özelliklerin (görünüş, güç, çeviklik) ebeveynlerden aktarımı bağlamında değerlendirmiştir. Bölgesel tipolojiler (Karadenizlilerin haşinliği, Yemenlilerin güzelliği, Çerkezlere mahsus kaş şekli vb.) üzerinden kurulan tasnif, *Handan*'daki "büyük ve güzel ruhların insanlara mirası" ile kuşaklar arası aktarım vurgusu ve *Sinekli Bakkal*'da "sadık bir kopyası" benzetmeleri aracılığıyla kalıtımı yansıtmıştır (Edib, 2007a: 28; 2007b: 95; 2007c: 49; 2007d: 32). Kadersel veya soya dayalı aktarım da aile geçmişi, toplumsal roller ve kuşaklar arası deneyimlerin karakter üzerinde belirleyici olduğunu aynı mantıkla yansıtmıştır. *Handan*'da kalıtımı sadece açıklayıcı bir mekanizma olarak sunması onu biyolojik determinizme yaklaştırsa da *Vurun Kahpeye* eserinde dönüştürücü bir ideali taşıyan unsur olarak işlemiştir. Yani biyolojik aktarımla beraber değerlerin, inançların ve ahlaki ideallerin de kuşaktan kuşağa aktarıldığını belirtmiştir. "Asker babası ona henüz inkişaf etmeyen deruni

kudretini; verem anası, veremlilerin ezeli ve marazi hassasiyetini vermişti." gibi ifadeler, bireysel karakteri ebeveynsel mirasa bağlar (Edib, 2007d: 16). Sonuçta kalıtımı hem biyolojik hem de kültürel düzlemde işleyen bir aktarım mekanizması olarak temsil etmiştir.

3.2.2. Doğal Seçilimden Toplumsal Mühendisliğe: Toplum

Edib'e göre toplum canlı bir organizma gibi işleyen, bireylerin ve değerlerin birbirine bağlı olduğu bir bütündür. Yani bireyler, değerler ve kurumlar birbirini besleyen ve birbirini dönüştüren parçalardır. Bütünün parçaları olarak bireylerin çeşitli işlevler üstlenmesi, toplumsal yapının sürekliliğini ve dengeli işleyişini mümkün kılmaktadır. Örneğin *Ateşten Gömlek*'te İhsan ve Cemal, birbirini tamamlayan toplumun farklı figürleri olarak kayda değerdir.

> İhsan her vakit nazik, her vakit etrafındakilerin rahat ve arzusunu düşünen yeni bir Osmanlı enmûzeci, Türk demiyorum. Çünkü yeni Türk genci daha mütecaviz, daha dalgalı, daha istediği çok olan bir mahlûktur. Anadolu genci tipi Cemal, daha yeni ve daha saridir. İhsan üzerinde iradesini şimdilik hissedilmeyecek kadar yavaş, fakat kat'i olarak hâkim kılıyor. Bu iki genç birbirlerinden o kadar ayrı mıdırlar? Bilmiyorum. Bir sikkenin yazı, tura tarafı gibi birbirini itmam eden şeyler değil midirler? İkisine de aynı şeyi yaptıran, aynı şeyi hissettiren derin ve iptidâi kuvvetler yok mu? (Edib, 2007a: 16, 17).

Benzer örüntüyü tüm eserleri için takip etmek mümkündür. *Sinekli Bakkal*'da Osman ile Rabia arasında geçen kan ve hars tartışması, toplumsal yapının biyolojik, kültürel ve tarihsel birikimle ilerlediğini düşündürmektedir. Bireylerin farklı renklerdeki iplikler gibi birbirine girip çıkma benzetmesi de bu toplumsal değişikliği anlatmak içindir. Aynı metin içerisinde yinelenen kişilik farklılıklarının yalnızca "başka boya" benzetmesiyle açıklanması, *Zeyno'nun Oğlu*'nda daha kapsamlı bir biçimde sorgulanır.

> Aslında her çocuk, önce insan yavrusu olarak doğar. Kendisiyle beraber doğan iyilik ve fenalık eğilimleri, her insana karşı eşitlikle belirir. Bazı insanları sevmeyi, bazılarını yok etmeyi, bazan din, bazan da çıkar adına ona çevresi yavaş yavaş aşılar. Haso'nun ilk çevresi çok ilkel, insan oğullarını birbirinden ayıran engelleri kavrayamayan, bunu anlatmayı bilmeyen bir çevreydi ve belki Haso'nun küçük beyni onun için bu noktayı kolaylıkla sindiremiyordu. (Edib, 2010: 176).

Buradan anlaşılacağı üzere çocuk doğuştan hem iyilik hem kötülük eğilimleriyle dünyaya gelir. Bu eğilimleri besleyen/yönlendiren ise toplumsal öğrenme ve çevresel koşullardır. Bireyin içindeki iyi ve kötü potansiyel, Platon'un iki atına benzer şekilde sürekli bir çatışma halindedir.

Çocuğun bulunduğu toplum, arabacının yönlendirmesi gibi hangi eğilimin öne çıkacağını belirlemektedir. Çünkü sadece kalıtımın bazı unsurlarıyla doğan bu insan yavrusu, gözlemleriyle, mücadelesiyle ve bunlardan öğrendiği edinilmiş özelliklerle gelişmektedir. Nitekim Haso örneğinde bu süreç açıkça görülür: köyde babasının zulmünden kaçarken kurnazlık ve çevikliği, Şeyh'in evinde dini değerleri ve sükutu, Şaban'ın evinde çalışmanın getirdiği mutluluğu keşfeder. Bambaşka bir yer olan Zeyno'nun evinde ise İstanbul'u ve daha geniş bir dünyanın imkânlarını öğrenir. Toplumsal ilerleme de bu bağlamda anlam kazanmaktadır (Edib, 2010: 66, 79, 99, 134). Rabia ise hayatın her dönüşünde eski ve yeni hayatı üst üste konulan fakat tamamen birbirini bozamayan, üst üste konulan yeni kimlikleriyle devam eder (Edib, 2007c: 117). Çünkü ilerleme süreklidir:

> Bilmiyor, zavallı! İnsan soyunun sürekliğini, karşılıklı bağlanışını ve kökleşmesini sağlayan biricik «sevgi» olduğunu unutuyor galiba, biçare! (Edib, 2010: 240).

> İnsan durmadan ileriye bakıyor, hayatın gereğinden çok fazla uzun olan yolunda ilerledikçe arkada bıraktığı bağlar kendi kendine zayıflıyor. Hayatın her sahnesi birbirine geçen halkalarıyla bir zincir gibi uzayıp gittiğini biliyorum. Fakat insanlar her zaman yeni halkalarıyla zinciri uzatmağa uğraşırken geçmiş halkaları unutuyorlar. (Edib, 2010: 225).

Sürekli öğrenme ve dönüşüm sürecinde olan toplum, kuşaklar arası aktarım ve bireylerin deneyimlerinden beslenerek kendini yeniden üretmektedir. Bu bağlamda Edib, toplumsal ilerlemeyi yalnızca biyolojik bir evrim değil, aynı zamanda kültürel bir öğrenme süreci olarak aktarmıştır.

> Doktor Saffet: Onun yeni hayata karşı iki görüşü var: Önce bütün dünya çoğunluğunun, yani halk tabakasının yaptığı şeyleri bizim yapmamızı olağan buluyor. Çevre değişimlerine uymayan canlı organların yaşayamayacağında direniyor. Bilmem hangi yeni filozoftan öğrenmiş, örneğin sahra dünyanın en kuru iklimi iken birdenbire tabiatını değiştirse, en yağmurlu iklimi olsa, deve soyunun üzerinde ya şemsiyeler gibi organlar çıkar ya dünya yüzünden kalkarmış! Bu, işin bilimsel tarafı. Bir de halktan ayrı, kişisel bir görüşü var ki bunda çok aşırı ve üzgün: Yeni dansları Afrika zencilerinin hastalıklı sinir çarpmaları, yeni toplumu tüccar ve çirkin Avrupa kalabalığının daha çirkin bir kopyası buluyor. (Edib, 2010: 158).

Toplumun bireylerden oluşması ve bireyin çevresel koşullar tarafından şekillenmesi, beraberinde belirli tehlikeleri de barındırmaktadır. Bu noktada Nietzsche'nin sürü psikolojisi kavramı hatırlatıcıdır. Edib, romanlarında sıklıkla bu olguya değinerek, toplumun ilkel yapıya daha

yakın ve eğitim düzeyi düşük kesimlerinin sürü psikolojisine daha yatkın olduğunu vurgular. Ona göre bu eğilim, bireysel iradenin ve eleştirel düşüncenin zayıflamasına yol açarak toplumsal ilerlemenin önünde ciddi bir engel teşkil etmektedir (Edib, 2007a: 35; 2010: 239). *Vurun Kahpeye* eserinde halkın dini söylemlerle kolayca manipüle edilip Aliye'yi öldürmesi ile anlatılmak istenen, kitlelerin kolaylıkla sürü psikolojisine sürüklenmesi ve şiddeti meşrulaştırmasıdır (Edib, 2007d: 121). Bu bağlamda "her Türk'ü imha" ifadesi, milliyetçi fanatizmin iptidai zihniyetini betimleyerek kitlelerin şiddeti meşru görme eğilimini açığa çıkarmaktadır (Edib, 2007d: 52). Benzer bir biçimde *Ateşten Gömlek*'te Ayşe ve İhsan'ın ölümü, idealizmin ölümü olarak okunabilir. Çift değerli yaklaşımla Edip, ülkü uğruna ülkünün kendisinin yakılması paradoksunu bu eserinde göstermiştir (Edib, 2007a: 126). İdealizm, toplumsal gerçeklik olan mücadele karşısında kaybetmiştir. Verilen mesaj, asıl gerçekliğin çatışmacı bir düşünceyle, yani Darwinci mantıkla işlediğidir: güçlü olan hayatta kalır.

Sürü psikolojisi, bireylerin özgür iradelerini bastırarak onları kolayca yönlendirilebilir bir kitleye dönüştürmektedir. Kitleler, güçlü olduğuna inanılan liderin/grubun etrafında birleşerek, zayıfı ezmeyi meşru bir davranış biçimi olarak içselleştirmektedir. Burada bireysel akıl ve özgür irade geri plana düşer, kitle davranışı ise ilkel içgüdülerle şekillenir. Benzer şekilde *Sinekli Bakkal*'da Şevki'nin imam ve derviş eleştirileri, toplumun kolayca yönlendirilebilirliğini ve sürü psikolojisine yatkınlığını açığa çıkarmaktadır (Edib, 2007c: 89). *Zeyno'nun Oğlu*'nda ise köy halkının her konuda iptidai bir adam olan Ramazan'a danışması, bireysel düşüncenin yerini otoriteye teslim etmesiyle açıklanır (Edib, 2010: 67). Dolayısıyla Edib, toplumun ilerlemesinin önündeki en büyük engellerden birinin bu sürü psikolojisi olduğunu düşünmüştür. Ona göre kitleler, güçlü gördükleri kişi ya da otoritenin etrafında toplanarak zayıfı ezmeyi meşru saymaktadır. Bu da bireysel özgürlüğün ve eleştirel düşüncenin zayıflamasına yol açarak ilerlemenin önünde ciddi bir engel oluşturmaktadır.

Halide Edib'in sürü psikolojisi eleştirisi, sosyal Darwinizm bağlamında yeniden okunabilir. Kitlelerin güçlü gördükleri liderin etrafında toplanması, sosyal Darwinist düşüncede "güçlü olanın doğal üstünlüğü" fikrine benzer; toplum güçlüye tabi olur ve zayıfı ezmeyi meşru sayar. Bu süreçte zayıfın dışlanması uyum sağlayamayan bireyin toplumdan elenmesiyle sonuçlanır. Çünkü evrimsel ilerleme, süreklilik halinde bir değişimdir ve geri dönüşü mümkün değildir: "Ölmek mümkün, ama geri dönmek değil." (Edib, 2007b: 432). Bu perspektif, esasen sosyal Darwinizm'in güçlüye meşruiyet kazandıran yönünü sorgulamaktadır. Gerçek ilerleme kör bir güç mantığıyla değil, bireysel özgürlük ve eleştirel düşünceyle mümkündür. Tabiatın işleyişi gibi katı kuralların kaçınılmaz olduğu, mutlak bir sistem değildir toplum. Haeckel ve Woolf gibi, biyolojik determinizme eleştirel yaklaşarak düşüncesinin örüntülerini oluşturmuştur. *Sinekli Bakkal*'da "içtimai nizamı tıpkı tabiatın nizamı gibi değişmez ve mutlak telakki ederdi" ifadesi ile insanın bu

bağlamda yanılgısına dikkat çekmektedir (Edib, 2007c: 195). Sonuçta toplumsal düzen, bireysel eğilimler, sürü psikolojisi, idealizmin çöküşü ve kültürel öğrenme süreçleri Darwinci bir çatışma ve seçilim mantığını çağrıştırmaktadır.

3.2.3. Tabiatın Sert Kanunu: Mücadele ve Ayıklanma

20. yüzyılın ilk yarısında aydın çevrelerinde Darwinizm ve materyalizm, toplumsal dönüşüm tartışmalarının önemli bileşenlerindendi. Aydınlar, Darwinist ve materyalist kavramları doğrudan teorik bir tartışmaya dönüştürmek yerine anlatısının içine, karakterlerin ruhuna ve toplumsal ilişkilerine ustaca yedirir; böylece biyolojik motifler (doğurganlık, içgüdü, iptidai dürtüler) ile kültürel motifler (eğitim, modernleşme, vicdan, merhamet) birbirini tamamlayan, birbirini sınayan öğelere dönüşür.

Bölsche'nin popüler evrim anlatılarının kültürel dolaşıma katkısı gibi, Edib de bilimsel metaforları edebi bir dil içinde kullanmıştır. Söz konusu bu kullanım, ideolojik bir propaganda olmaktan öte toplumsal eleştiri ve insani sorumluluk çağrısıdır. Metnin dilsel stratejisi, tipolojiler aracılığıyla seçilim imgesini güçlendirirken aynı zamanda anlatının normatif yönünü korumuştur. Edib bu yönü her zaman anlatıcı veya zımni yazarın olumlaması veya olumsuzlamasıyla yapmıştır. Edib'in eserlerinde Darwinizm ve temel argümanları, yalnızca doğrudan biyolojik bir kuram olarak değil, aynı zamanda edebi bir anlatımın metaforik ve düşünsel arka planı olarak işlev görmektedir. Edib gerek metaforlarıyla gerek monologlarıyla gerekse figürleri, mekanları ve olayları tasvir edişiyle Darwinci kavramları eserlerine taşımıştır. Ancak bu aktarım, salt biyolojik determinizm veya materyalizmin katı bir yansıması değildir. Toplumsal ve etik filtrelerle örtülmüş, kültürel bağlam içinde yeniden yorumlanmış bir anlatım söz konusudur. Bazen biyolojik determinizme, bazen materyalist düşünceye yaklaşan ifadeler, Edib'in bu konular hakkında tartışma alanı yaratma çabasının göstergesidir. Darwinizmin kavramlarını kullanarak, yalnızca mevcut düşünceleri tekrar etmekle kalmamış, aynı zamanda yeni bir düşünsel yapı inşa etmeye çalışmıştır. Bu bağlamda Edib'in eserleri, Darwinci söylemin edebi bir yeniden üretimi olarak değil, toplumsal ve etik bir süzgeçten geçirilmiş özgün bir yorum olarak değerlendirilebilir.

Onun eserlerinde tabiat, mücadele ve ayıklanma kavramları, bireyin hem içsel hem de toplumsal çatışmalarını anlatırken doğrudan Darwinizmle ilişkilendirilebilecek bir yoğunlukta işlenmiştir. Yüce ve haşin olan tabiatın unsuru olarak insan, daima mücadele halindedir. Bu yaklaşım özellikle *Zeyno'nun Oğlu* ve *Sinekli Bakkal* romanlarında belirgin bir şekilde gözlemlenir. Tükenmek bilmeyen hayat mücadelesine giren birey, bu süreçte ya yeni özellikler edinmekte ya da ruhsal ve düşünsel dönüşümler yaşamaktadır. Makine gibi olan Mabeyincinin değer ve ahlakları

düşünmeye başlaması, materyalist Hilmi'nin önce fert demesi, padişaha bağıyla tanınan Selim Paşa'nın önce hürriyet demesi, ilahi düzen içinde büyüyen Rabia'nın bilime güvenmesi, nihilist Peregrini'nin Osman olması, isyan etmeyi bile düşünemeyen Perihan ninenin sağduyu ve isyanı, Haso çocuğun değişimi vb. birçok örnek sayılabilir. Özellikle Haso çocuğun yaşadığı mücadeleler sonrası çeviklik, esneklik, güç ve zekasının ilerlemesi kazanılmış özelliklerin en belirginidir (Edib, 2007c: 194, 224, 358; 2010: 59, 60, 129). Bu noktada göz ardı edilmemesi gereken mesele Edib'in mücadeleyi hem ruhsal hem toplumsal bir mesela olarak tabiatın yasalarıyla iç içe bir süreç olarak aktarmasıdır. İnsan, hayatta kalmak için bazen içgüdüyle, bazen zekâ ile, bazen de toplumsal dayanışmayla uyum sağlamak zorunda. Böylece bireyin varoluş mücadelesi, Darwinci bir yansımayla ve doğanın değişmez yasalarıyla açıklanabilir oluyor.

> Tabiatın ve hayatın en amansız kuvvetleri ve meşakkatleriyle üç sene dövüşen bu genç adamın yüzündeki kudret Haso'ya meydan okudu. Taş kadar sert elini çocuğa uzattı. Fakat eline aldığı küçük el de hayat mektebinde, hayatın tazyikleri ve meşakkatleriyle dövüşmüş, sertleşmiş bir eldi (Edib, 2010: 218).

> Her hayat yarışının acıması olmayan güçlüğüne desteksiz ve sırf kendi iç kuvvetine güvenerek göğüs germeyi olağan sayan Haso, birdenbire arkasında, kendisine sahip, destek ve kendi zafer veya yenilgisini çıkarsız bir ilgiyle duyan bir erkek seziyordu (Edib, 2010: 219).

> Fakat tehlike ve düşmanlar arttıkça, Haso çocuk, daha kurnaz, daha çevik, daha keskin oluyor, insan yavrusunun zekâsıyla hayvan yavrularının ölçülemeyen içgüdüleri küçük dimağında, vücudunda birleşiyor, inanılmayacak kadar yaman bir yaratık oluyordu (Edib, 2010: 87).

> Fakat Perihan nine, çok gençken, kocasını kaybedince tek başına hayat mücadelesine atılmış; toprakla, toprak sahibi beylerle, hayatın en basit ihtiyacı için sonsuz emek ve sıkıntı isteyen yıkıcı hayat çevresiyle dövüşerek ihtiyarlamış, pişmişti. Bu bin bir zorluklarla dövüşebilen ihtiyar köylü erkeklere üstün bir yargı, bir sağduyu edinmişti (Edib, 2010: 59, 60).

Zeyno'nun Oğlu eserinden alınan pasajlarda görüleceği üzere ayıklanmadan elenmeden çıkan insan, mücadeleden sonra güçlenmektedir. Toplum içinde güçlü olanın ayakta kalması, zayıf olanın ezilmesi fikri burada somutlaşır. Öncelikle bireyin içsel çatışmalarında, ruhsal varlığını koruma amacıyla bir tür adaptasyon çabasının öne çıktığı görülmektedir. *Sinekli Bakkal*'da akıl, kalp ve ruh arasındaki mücadele, bireyin hem içsel dengeyi sağlama hem de dışsal koşullara uyum gösterme çabasının bir yansımasıdır (Edib, 2007c: 254). Bu çatışma kimi zaman biyolojik bir zorunluluk gibi, kimi zaman ise toplumsal ve etik bir sınırın aşılması biçiminde ortaya çıkar. Dolayısıyla içsel

mücadele, yalnızca bireyin psikolojik varlığını sürdürme çabası değil, aynı zamanda Darwinci anlamda bir uyum ve seçilim süreci olarak da okunabilir. Kalbi ile ruhu arasında müthiş bir mücadele geçiren Handan bu mücadeleyi kaybederken, Rabia uyumla kazanmıştır.

İç mücadelenin dışında mücadele teması, hem bireyler arası ilişkilerde (aşk, kıskançlık, güç mücadelesi) hem de toplumsal düzeyde (işgal, iktidar çatışması, servet rekabeti) sürekli tekrar eder. Bireyler arası ilişkilere Hasan ve Ramazan'ın rekabeti, Mesture hanımın kızı Mazlume ve İstanbullu Zeyno'ya husumeti, Zati beyin Selim paşayı görevinden düşürmeye çalışması örnekleri verilebilir ve bunlar çoğaltılabilir. Toplumsal düzeyde ise Damyanos'un köyü işgali, Sultan II. Abdülhamid ile Jön Türkler arasındaki çatışma, Hacı Fettah ile Kantarcıların Uzun Hüseyin'in çıkar mücadelesi örnekleri verilebilir. Burada öncelikle bireyler arası ilişkilerdeki mücadelelerde karakterlerin iç dünyaları ve toplumsal rolleri irdelenmiştir. Hasan ile Ramazan arasındaki rekabet toplumsal statü, onur ve aşkın sınandığı bir arenadır (Edib, 2010: 89). Mesture Hanım'ın Mazlume'ye ve Zeyno'ya duyduğu husumet ise aile onuru ve toplumsal prestij kaygısının bireysel düşmanlıklara nasıl dönüştüğünü göstermektedir (Edib, 2010: 65, 239). Toplumsal düzeyde ise mücadelelerin daha geniş sonuçlar doğurduğu görülmektedir. Damyanos'un işgali mülkiyetin ve kamusal alanın zorla yeniden dağıtılmasını, II. Abdülhamid ile Jön Türkler arasındaki çatışma ise iktidarın meşruiyeti ve devlet yapısının dönüşümünü simgelemektedir (Edib, 2007a: 50; 2007c: 184). Hacı Fettah ile Kantarcıların Uzun Hüseyin üzerinden yürüttükleri çıkar mücadelesi ise yerel düzeyde servet ve nüfuzun nasıl el değiştirdiğine dair somut bir örnektir (Edib, 2007a: 29, 106). Bu bağlamda zımni yazarın olumladığı taraf daha adaptif olan, daha güçlü olan, daha gelişmiş olan taraftır. Edib bunları doğanın işleyişi içerisinde betimler ancak meşrulaştırmaz. Biyolojik metaforları sadece açıklama aracı olarak kullanırken güç sahiplerinin zulmüne karşı zayıfın korunması gerektiğini ideal ahlak bağlamında vurgulamaktadır. Bu konuda en çarpıcı an, Aliye'nin cemaat içindeki merhametinin ve vicdanının, toplumsal dışlamaya karşı bir direnç oluşturmasıdır. Zayıf, alil, hasta herkese yardım eden Aliye, camideyken dışlanan bir kadını normal bulur ve o da toplum gibi dışlar (Edib, 2007d: 58). Burada dikkat edilmesi gereken metnin merkezi imgesi olan kafes metaforudur ve çok önemlidir: Woolf gibi doğa büyük ve görünmez kafes iken toplum herkesin varoluş mücadelesini izlediği sosyal bir kafestir.

Aliye'nin camide gördüğü kadın için duyduğu tepki, metnin normatif iddiasını özetlemektedir. Aliye önce diğerleri gibi onun en arkada kalmasını tabii bulmuş, kalbinde uyanan dini heyecan ve merhametle utanmıştır. "Doğduğu an, günahkâr ümmeti için Cenabı Hakk'tan af dileyen... Peygamberimizin ümmeti, nasıl günahkârlara ve düşmüşlere hakaretle bakabilirlerdi?" (Edib, 2007d: 58). Burada Edib, dini ideal ile pratik arasındaki uçurumu göstermiştir. İdeal korumayı emrederken cemaatin davranışı tam tersi olmuş ve insanlar tarafından bu tabii bulunmuştur. Yani Edib, toplumda bu durumu doğal bulmuş ancak oluşturmak istediği ideal ahlak

bağlamında toplumun zayıfı korumasını belirtmiştir. Eserlerinde bu çelişkiyi sürekli olarak sahnelemiştir.

Darwin'in biyolojik kavramları metinde sık sık beden ve davranış betimlemeleriyle yeniden üretilir. Haso tipi betimlemelerde insanın hayatta kalma becerilerini hayvan imgeleriyle kurulmuştur. "Haso balık gibi kayan, sincap gibi koşan, maymun gibi tırmanan ve bütün vücuduyla düşünen bir yaratık olmuştu" cümlesi, onun hayatta kalmak için içgüdüsel ve bedensel adaptasyonlar geliştirdiğini açıkça gösterir (Edib, 2010: 87). Yine burada adaptasyon edebi bir gözlem olarak aktarılmıştır. Ancak *Vurun Kahpeye* eserinde güç ve zayıf ayrımı, daha çok toplumsal ve etik bir meseleye dönüşmüştür: zayıfın dışlanması, cemaatin ikiyüzlülüğü ve dini söylemin koruyucu iddiasıyla çelişmesi.

Zayıf bireyin hayatta kalabilmek için çevikliğe, zekaya ve içgüdüye başvurması, doğanın sert kanunlarına uyum sağlama çabasını ortaya koymaktadır. Çocuğun zekasıyla hayvan yavrularının içgüdülerinin birleşmesi, Haeckel'in monist görüşünü hatırlatır. Ruh-madde ayrılmazdır ve insan davranışları doğanın sürekliliği içinde anlam kazanmaktadır. Eserlerde sık sık görülen "küçük çekişmeler, tutkular, birbirlerini öldürmeden bırakmayacaklarını sandıran boğazlaşmalar" gibi ifadeler ise insan topluluklarının ilkel çatışmalarını hatırlatıcıdır (Edib, 2010: 135). Bu, Darwinimizmin mücadele yasalarıyla aynı düzlemde insan topluluklarının davranışlarının açıklanmasıdır. Mücadelede elenmemek için zekâ ve idmanla donanmış bir birey, aslında evrimsel sürecin bir ürünü olarak resmedilmiştir.

"Hayat bana en korkak adamların iddia ile cesaretten bahsedenler olduğunu öğretti" gibi cümleler, bireysel cesaretin toplumsal algı ve performansla nasıl çakıştığını göstermektedir (Edib, 2007a: 16). Cesaret, toplumsal mücadelede doğrulanması gereken bir nitelik olarak sunulmuştur. Bu sunum, Darwinci metaforların toplumsal uygulamalarına dair hem öven hem alay eden eleştirel bir farkındalık üretir. Sonuç olarak Edib kalıtım, içgüdü, mücadele ve ayıklanma kavramlarını birbirine geçirerek hem biyolojik hem de kültürel seçilim süreçlerini eşzamanlı olarak tartışmaya açmıştır. İndirgemeci olmamakla birlikte, Darwinci söylemleri metinde açıklayıcı araçlar olarak kullanmıştır. Eğitim, fedakârlık ve etik sorumluluk aracılığıyla bu söylemlere karşı bir denge kurmaya çalışmıştır. Bu nedenle onun eserleri, Darwinist okumaları mümkün kılmakla birlikte, onları eleştirel ve normatif bir çerçeve içinde yeniden değerlendirmeye sevk etmiştir.

3.2.4. Romanlarda Dini Söylemin Dönüşümü: Mevlevi Merhamet

Edib eserlerinde dini iki katmanlı bir gerçeklik olarak aktarmıştır. Bir yanda insanı doğayla, evrenle ve birbirleriyle birleştiren, merhamet ve kurtuluş vaat eden içsel inanç yer almaktadır. Diğer yanda ise ritüel, otorite ve ceza söylemleriyle toplumu denetleyen, baskıcı kurumlar yer almaktadır. Eserlerde çatışmacı yaklaşımı bu iki düzlem arasında okumak mümkündür. *Handan*'da Selim Bey'in anlattığı "ruha yakın" bir Tanrı tasavvuruyla, *Vurun Kahpeye* eserinde anlattığı Hacı Fettah Efendi'nin ceza ve tahakküm dilinin çarpışması, metnin sürekli geri döndüğü ekseni oluşturmuştur (Edib, 2007b: 86; 2007d: 57). Edib, dini duygunun kendisini reddetmeden onun içsel, şefkatli yüzünü savunmuştur. Eleştirisini kurumların yozlaşmasına, ikiyüzlülüğüne, ceza üzerinden yönlendirilmeye yöneltmiştir. Bu bağlamda din hakkında yapılan konuşmalar şiirsel ve çarpıcıdır.

> Ne sakit sabahlar İstanbul'da denize batan bu canlı arz, güneşin tülleriyle ufuk. İçimde yeni bir şey doğuyor. Ben bütün bunların bir parçası oluyorum. Selim bey konuştukça ruhumda hayatın iyiliğine bir iman uyanıyor. Selim beyin dinden bahsedişini pek severim. Onun inandığı Allah hiç de benim çocukluğumda söyledikleri gibi bu kadar çok insana bu kadar çok ceza eden mabuda benzemez. Çocukluğumda tasavvur ettiğim Allah kadiri mutlak surette günahları sevapları tartardı. Müthiş olan adaletine hiç de merhameti karıştırmazdı. En küçük yaramazlıkları bile görünmez bir gözün gözetlediğini ve bellediğini hissederdim. Çocukluğumun bütün neşesini kaçıran bu kudrette korkunç ezeli bir kudret vardı. Bütün kendi tabii kanunlarını isterse değiştireceğine kaniydim. Fakat Selim Bey'in tasavvur ettiği Allah hiç böyle müthiş değilmiş. Benim eski hayalimdeki kadar kudret sahibi fakat namütenahi surette ruha yakın; insanların, eşyanın, ensacında mevcut; ruhun karanlık ve çirkin boşluklarına kadar her şeyi dolduran halaskâr ve lütufkâr bir muhabbet ruhu. Ah, bu sabahlardan sonra o kadar iyi oluyorum ki. Ruhum çırpınmaktan, beklemekten kalıyor, anlıyor ve seviyor! Hatta yanıma sokmadığım için bana o kadar gücenen koca dudaklı, ter kokulu bacımızı bile seviyorum. İşte İslamiyet, Selim Bey'in İslamiyet'i: Kimseyi cennetten kovmuyor. Kimseye, ama hiç kimseye işkence etmiyor. Aylarca gecelerim cehenneme gidecek milyonca insanların işkencesi hayaliyle nasıl karanlık bir sıra azap kâbusu olmuştu. Ne kadar yanmış, ağlamıştım. Hatta çok zaman namaz kılarken Allah'a, beni başkaları yerine ebediyen yaksın da onları kurtarsın diye yalvarmıştım. Şimdi Selim Bey'i dinlerken bütün insaniyete kapısını açan bir dine mensubiyet hissi geliyor. Hepsi, günahkârlar ve sefiler, hepsi, hepsi yanmaktan kurtulacak ne güzel ne samedani bir şükranla doluyum (Edib, 2007d: 86).

> Sinekli Bakkal imamı eğer 2.Abdulhamit'in dehşet devrinde gelmeyip on dördüncü asırda gelseydi…sürüleri başına toplayıp herhangi bir fikir peşinde sürükleyecek softa tiplerden biri olabilirdi. Cemaate telkin etmek istediği dinsel dogmalar bıçak gibi keskindir. İnsan için hayatta iki yol vardır: biri cennete biri cehenneme çıkar. Zevk ve neşe veren her şey günahtır. İyilik

> kötülük düşüncesiyle, yoksullara yardım, yalan söylememek, kalp kırmamak gibi ahlaki kaidelerle İmam, vaazlarında hemen hiç meşgul olmaz (Edib, 2007c: 15).

Figürler ise işlevsel olarak bu kutuplaşmayı somutlaştırır. Handan ve Aliye içsel vicdanı ve merhameti temsil ederken, Hacı Fettah Efendi ve bazı imamlar dinin baskıcı, ceza odaklı yüzünü temsil eder. Vehbi Dede, Selim Bey, camideki dede ve dervişler ise vahdetçi, doğa-merkezli bir metafizikle dinin birleştirici yönünü seslendirir. Figürün dede olması ise Mevlevi tasavvuf geleneği üzerinden dengeleyici ve içsel inancı çağrıştırmasındandır.

Peregrini'nin "dimağ, ruh, kalp" üçlemesi modern bireyin entelektüel şüphe, mistik eğilim ve duygusal bağlılık arasındaki gerilimini özetler. Başka bir deyişle Edib Aydınlanma aklını, mistisizmi ve ahlakı içsel çatışma olarak sunmuştur. Böylece modernleşme sürecinde bireyin yaşadığı bu belirsizliği aktararak, din-bilim-siyaset tartışmasını diyaloglarla sahneleştirir. Avrupa kökenli entelektüel olan Peregrini'nin Mevlevi dedenin etkisinde kalarak Osman olması, bu üçlü çatışmayı mistik bir sentezle birleştiren Mevlevi geleneğini normatif düzen olarak aktarmıştır (Edib, 2007c: 254, 255). *Handan* eserinde ise kalbi ile ruhu arasında müthiş bir iç mücadelesi geçiren Handan, kendisini unutmak için afyon bile verilse içecek durumdadır. Bu çerçevede Edib'in anlatısında Mevlevi geleneği, salt bir manevi sığınak olmanın ötesinde, modern bireyin parçalanmış kimliğini yeniden bütünleştiren bir normatif model olarak sunulmuştur (Edib, 2007b: 315).

Vurun Kahpeye eserinde camide yapılan mevlidin ayin olarak nitelenmesi, kutsallığın geri plana itilerek metafizik bir ritüel olarak tanımlanmasına yol açmıştır. Ayrıca camideki insanların kafes metaforuyla anlatılması bireylerin davranış ve düşünce alanlarının ritüel aracılığıyla sınırlandırıldığını ve toplumsal düzenin bir tür hapseden yapı olarak işlediğini işaret etmiştir (Edib, 2007d: 58). Woolf gibi kafes metaforunu kullanan Edib'in bu betimlemesi doğadaki rekabet ve hayatta kalma dinamiklerinin mekânsal karşılığını toplumsal bir kafes olarak sunduğunu göstermektedir. Eserlerde zincir, halka ve ilerleme gibi metaforlar, evrimsel süreklilik ve tarihsel değişim fikrini pekiştirmiştir.

Eserlerin felsefi eğilimleri, modernleşme tartışmaları ve materyalist eleştiri ekseninde de okunmaya uygundur. Kurumların toplumsal işlevi ve dinin iktidar aracı olarak kullanılması Spencercı bir toplumsal evrim tartışmasına yakınlık gösterir. Bu yönüyle dinin nasıl hem toplumsal bağ kurduğunu hem de baskı mekanizmalarını meşrulaştırdığını göstermektedir. "Sadece bir hücreye bakarak labirenti görmeyen" biyolojik determinizmin indirgemeciliğini de açıkça eleştiren eserleri, korkunun kökeni konusunda Darwinizme daha yakın konumlanır (Edib, 2007b: 210).

İktidara meşruiyet kazandıran korku, ideolojik bir araç olarak kullanılmaktadır. İlkel insanın çaresizliğinden türemiş bir masal olan korku hakkında Vehbi Dede'nin ifadeleri önemlidir:

> İnan ki kâinatta Halik'in halk etmediği bir tek şey korkudur. İnan ki korkuyu ilk hayvanlar, ilk insanlar acizlerinden, çaresizliklerinden kendi kendilerine, kendi içlerinde yaratmışlardır. Korku, efsane cinsinden bir ejderhadan başka bir şey değildir. Rabia'nın büyükbabası gibi ruhaniler insanoğlunu korkutmak için bu ahtapotu yalancı ilahlar, zebaniler, cinler ve periler kıyafetine sokar. Dünyanın başına belâ olan her zalim hükümdar bu bin kollu ahtapotu kullanır. İnsan şeklinde vampir ruhlu münferit katiller, vampire benzeyen kanlı fikirler, hep bu ahtapotun kollarıyla habasetlerini icra ederler. Bu ejderhayı öldürmeden, insan ırkı için ne sulh vardır ne hürriyet. (Edib, 2007c: 37, 378).

> Vehbi dede: Senin samedani ülkende korku yok, ey rahimlerin rahimi! Bize, zavallı çocuklarına kendi icat ettiğimiz bu çirkin, korkunun bin başını ezmek için kuvvet ihsan et! Penbe diyordu ki:
> — Korku olmasa insanlar hiç rahat durur mu, Efendim?
>
> Vehbi dede: Sen, Tanrımızı, maksadını icra için, zindanlara, ateşlere, cellatlara muhtaç mı sanıyorsun, Penbe Hanım? O dünyaya iyiliği, saadeti kendi bildiği gibi, kendi yollarından yollayacak. (Edib, 2007c: 378-379).

Dini hurafelerin, metafizik iddiaların bilimsel eleştiriye tabi tutulması ise Haeckel ve Büchner tarzı materyalist eleştiriye yakınlık gösterir. Bu çift değerli yaklaşımda anlatıcı veya zımni yazar, monizmi temsil eden Vehbi Dede'yi olumlamaktadır. Vehbi Dede'nin vahdetçi ve doğa-merkezli söylemleri ile atomda Tanrı'nın varlığını kabul eden monizmin arasında sadece etik filtre vardır: "Hepsi, her şey bir tek hakikatin, bir tek kudretin görünüşü." (Edib, 2007c: 83). İnsani merhametle harmanlanan bu anlayış, dinin özüyle kurumlarını ayıran ve reformcu-modernist bir tavırdır. Nitekim Edib, imamın ölümü ile temsil ettiği yozlaşan ve cezalandıran din anlayışının çöküşünü betimleyerek, romanda hangi tarafın tasfiye edilmesi gerektiğini açıkça göstermiştir. Ancak bu dini çöküş sürecinde, ahlakın kökenini sorgulayarak onu yeniden inşa etmeye yönelmiştir. İyilik ceza-ödül beklentisine mi dayanmalı yoksa vicdan, empati ve insani sorumluluktan mı doğmalı? Aliye'nin tepkisi ve Handan'ın içsel dönüşümü ile Edib yanıtını göstermiştir. Ahlak, merhamet ve insani bağ üzerinden yeniden tanımlanmalıdır. Din kurumları bu özü yansıtmazsa meşruiyetini kaybeder. Eserde din, hem toplumsal dayanışma hem de iktidarın meşrulaştırılması aracı olarak görünür; yazarın hedefi, dinin özünü kurtarmak ve kurumları hesap vermeye çağırmaktır.

3.2.5. Aşağı Tür mü, Türün Anası mı? Romanlarda Kadının Evrimci Konumlandırılışı

İlk olarak Edib'in romanlarında kadın, biyolojik gerçekliklerle kültürel dönüşümün, modernleşme ile geleneksel kalıpların, erkek bakışıyla kadın öznelliğinin sürekli bir gerilimi içinde işlendiği ana eksendedir. Onun romanlarında sıkça görülen ilk eğilim, kadını soyun taşıyıcısı veya başka bir deyişle soyun biyolojik garantörü olarak konumlandırmasıdır. Kadın, metinlerde hem türün biyolojik anası hem de kültürel evrimin anahtarıdır. Bu yüzden "kadın türün anasıdır" ifadesi, Edib'in kurgusunda hem literal (doğurmak) hem metaforik (kültürü doğurmak) anlam taşımaktadır.

Handan'da "kadının münhasıran kendisinin olacak şeyi ancak bir çocuk olabilir" sözü bu yaklaşımın en açık ifadesidir (Edib, 2007b: 194). Kadının kendine ait tek somut mülkiyeti yani özü, çocuktur. Biyolojik bir işlevle özdeşleşen kadın kimliği, doğrudan soyla bağlanmaktadır. Darwinist bir mantığın yansıtıldığı bu düzlemde vurgulanmak istenen, kadın bedeni aracılığıyla türün sürekliliğinin güvence altına alınmasıdır. Edib burada biyolojik belirlenimle birlikte toplumsal beklentiyi de kadının bir yükü olarak göstermekten kaçınmamıştır. Bu biyolojik vurguya rağmen kadının öznelliğini de tamamen ortadan kaldırmak istemez. Handan'ın zihinsel bağımsızlığına, kendi fikirlerini savunmasına metin içinde özenle yer vermiştir (Edib, 2007b: 141). Bununla birlikte *Zeyno'nun Oğlu*'nda Zeyno'nun çocuk doğurmak bir kimlik meselesi olmaktan ötesinde köy-kent, sınıf ve toplumsal statü bağlamında bir ton kazanır. Bir taraftan İstanbullu Zeyno'nun "her ilkel kadın gibi, üstelik dişi hayvan gibi" çocuk beklemesi, diğer taraftan Kürt Zeyno'nun "yavrusuyla zalim dünya arasındaki yegâne siper" olma içgüdüsü aynı motifin işlenmesidir (Edib, 2010: 14, 71). Zeyno'nun "dimdik iri vücudu", köy kadınlarının dayanıklılığı ve "makine gibi çalışkan, uysal ve sessiz" oluşu onun toplumsal işlevini, emek kapasitesini ve koruyucu rolünü öne çıkarmıştır (Edib, 2010: 69, 71). Yani burada Handan'daki "çocuk = mülkiyet/kimlik" vurgusundan farklı olarak toplumsal rol, koruma ve dayanışma ekseninde anlam verilmektedir. *Sinekli Bakkal*'da ise doğum kutsallaştırılır: "Bütün doğuran, hayatı çoğaltan kudretlerin realitesi… bu onun yüreğinin bam teline dokunmuştu, bütün varlığını bu realite titretmişti." (Edib, 2007c: 278). Tabiatın bir parçası olan kadın, toplumun yeniden üretim mekanizmasında merkezi olarak yüce görevini yerine getiriyordur. Çünkü hayatın ve tabiatın en büyük alameti olan veladet, nihayetsiz bir ıstırap, saadet ve kutsallıktır. Doğum sadece biyolojik bir çoğalma değil, türün devamını sağlayan işlevdir. Türün devamı ve taşıyıcısı olan kadın da kutsaldır (Edib, 2007d: 58). Öte yandan yazarın bu kutsallaştırması, yüce bir görev olarak kadını toplumsal bir araç haline getirme riskini taşımaktadır. Yani kadın, evrimi sağlayan "araç" olarak yüceltilirken aynı zamanda bir "göreve" hapsedilir. Ancak anlatının bu noktaya dönmesinin amacı, anlatıcı veya zımni yazarın olumsuzlamasıyla kadın üzerindeki baskıları, erkek bakışının indirgemeci dilini ve toplumsal sömürüyü sergilemektir. Nazım'ın ve Hüsnü Paşa'nın Handan'ı "makine" gibi görmek istemesi, anlatıcının "Zavallı Nâzım bile bu kadından ne istemişti?" şeklindeki ifadesi, Hilmi'nin kadınları

"sade zevke, çocuk doğurmaya mahsus birer alet, süs" olarak tanımlaması, *Sinekli Bakkal*'da Emine'yi kocasının malı addedilmesi, Hüseyin efendinin herhangi bir kadın karşısında kendisini imparator sanması bu indirgemeci zihniyetin metin içindeki temsilleridir (Edib, 2007b: 64, 220; Edib, 2007c: 23; 2007d: 24).

Edib bu temsilleri gösterirken aslında onlarla hesaplaşmaktadır. Erkeklerin sıklıkla kadını kendisinden aşağı bir tür olarak konumlandırması ve onu cinsel rolü üzerinden nesneleştirmesi, anlatıcı veya zımni yazar tarafından olumsuzlanır. Bu bağlamda biyolojik belirlenim ve indirgeme okuyucuya salt bir kader olarak sunulmaz. Aksine bunu toplumsal koşullar, erkek bakışı ve kültürel normlarla ilişkilendirerek anlatıda yeniden tanımlamıştır. Bu noktada kültürel evrimin taşıyıcısı olarak kadının görevi toplumu eğitmek ve aydınlatmaktır. Aliye'nin sınıfında resmedilen erkek çocukların kızlara karşı tahakkümü, toplumsal cinsiyet hiyerarşilerinin nasıl erken yaşta içselleştirilerek davranışa dönüştüğünü gösterir. Aliye'nin roman boyunca tekrar eden duruşu kamusal alanda kadının yeni görevini tanımlar: "Sizin toprağınız benim toprağım, sizin eviniz, benim evim, burası için, buranın çocukları için bir ışık, bir ana olacağım ve hiçbir şeyden korkmayacağım, vallahi ve billâhi, dedi (Edib, 2007d: 25).

Edip, kültürel evrimin motoru olan kültürel seçilimi ise farklı kadın tipleri üzerinden sorgulamıştır: *Handan*'da Neriman'ın bir ot gibi tasviri ve alafranga kentli kızların sokakta İngilizce konuşmasına karşılık Handan'ın bilgiye aç bir şekilde dimağını uyandırmaya çalışması ((Edib, 2007b: 8, 36, 78). Benzer bir tabloyu *Zeyno'nun Oğlu*'nda gözlemlemek mümkündür: Kürt Zeyno yüce ve emektar Anadolu kadınını, İstanbullu Zeyno Cumhuriyet kadınını, Mazlume genç yeni kızları, Mesture Hanım sahte modernliği temsil etmektedir. Modernleşen kentli kadın tipi, görünürde uyum sağlayan, özgür ve çekici olarak sunulsa da köy kadınlarının bedensel emeği, analığın direnci ve toplumsal dayanışma da metnin etik merkezindedir (Edib, 2010: 35, 79). Diğer karakterlerin siyah gözlü olup ideal kadının yeşil gözlü olması ve tabiatı çağrıştırması da tesadüf değildir. Anlatıcı veya zımni yazar ilerlemeyi Handan ve İstanbullu Zeyno karakterini olumlayarak yapar ve kültürel seçilimi bu idealize edilen kadın tipleri üzerinden meşrulaştırır. Edib'in bu yaklaşımında dikkat edilmesi gereken nokta, materyalizme yönelik eleştirel mesafesi olmuştur. İnsanı salt maddi koşullara indirgemeye çalışan materyalizmi sorgularken, aynı zamanda ruhu görünür kılarak insanın duygusal, etik ve varoluşsal boyutlarını savunmuştur. Dolayısıyla Darwinist temayı hem açıklayıcı bir metafor olarak kullanmış hem de feminist ve insancıl bir perspektifle onu yeniden yorumlamıştır. Kadını karar veren, düşünen, direnen, merhamet gösteren ve toplumu yeniden üreten aktif bir özne olarak konumlandırmıştır. Böylece özel alanı temsil eden kadını kamusal alana çıkarmıştır. Woolf gibi ilerleme anlatısını kadın üzerinden kurgulayarak, insanlığın evrimsel ve kültürel gelişiminin merkezine soyun taşıyıcısı olarak kadını yerleştirmiştir.

3.3. Toplumun Münekkiti: Yakup Kadri Karaosmanoğlu

Yakup Kadri Karaosmanoğlu, (1889-1974) Kahire'de doğmuş, çocukluk ve gençlik yıllarını Mısır, Manisa ve İzmir gibi farklı coğrafyalarda geçirmiştir. İzmir İdadisinde eğitim gören Kadri, daha sonra Mısır'da özel hocalardan ders alarak özellikle Fransızca ve Batı edebiyatı üzerine kendini geliştirmiştir. Edebiyat hayatına Fecr-i Ati topluluğu içinde başlamış, "sanat için sanat" anlayışını benimsemiştir. Ardından Balkan Savaşı ve Birinci Dünya Savaşı etkisiyle Milli Edebiyat çizgisine yönelerek toplumsal ve siyasal konulara ağırlık vermiştir. Türk toplumunun sorunlarına tarihsel açıdan bakmaya çalışan Kadri; Türk modernleşmesini, Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçiş sürecini ve bu süreçte yaşanan değer çatışmalarını eserlerinde ele alır. Özellikle aydın-halk ilişkisi, Batılılaşma ve ulusal kimlik meseleleri üzerine yoğunlaşmıştır (Moran, 2013: 180). Kurtuluş Savaşı'nı desteklemiş, Cumhuriyet döneminde milletvekilliği ve diplomatlık görevlerinde bulunarak siyasi hayatta da aktif rol üstlenmiştir. Gökalp, Kadri'yi Milli Edebiyatın en güçlü temsilcilerinden biri olarak nitelendirmiştir. Kadri ise kendi dönüşüm hikayesini *Kiralık Konak* romanında, kahramanı Hakkı Celis'in kimliği üzerinden edebi bir biçimde dile getirmiştir (Argunşah, 2010: 26).

Kadri, Türk edebiyatında yalnızca bir romancı değil, aynı zamanda bir münekkit olarak öne çıkan aydınlardan biridir. Onun kalemi, bireylerin iç dünyasını tasvir etmekten çok, cemiyetin zaaflarını, çelişkilerini ve çürüme noktalarını ortaya koymaya yönelmiştir. *Yaban*'da köylü aydın çatışmasını, *Ankara*'da yeni neslin yüzeysel modernleşmesini, *Kiralık Konak*'ta Tanzimat kuşağının çöküşünü, *Sodom ve Gomore*'de işgal İstanbul'un sefahatini hep bir tenkit tavrıyla dile getirmiştir. Yani toplumun aynası değil, toplumun sorgulayıcısı olmuştur. Bu çalışmada *Nur Baba* (1922), *Kiralık Konak* (1922), *Hüküm Gecesi* (1927), *Sodom ve Gomore* (1928), *Yaban* (1932), *Ankara* (1934) ve *Panorama* (1953) eserleri dönemin düşünsel ikliminde Darwinizm ve materyalizm bağlamında incelenmektedir.

Onun eserlerinde Darwinci kavramlar olan mücadele, seçilim, kalıtım ve çevresel belirlenim gibi kavramlar, toplumsal dönüşümün açıklayıcı metaforları haline gelmiştir. Kadri, eserlerinde toplumun münekkidi olarak konuşmuştur. O, bireylerin hikayesini anlatırken aslında cemiyetin ruhunu teşrih etmiştir. Geçmişin fosilleşmiş kuşaklarını, bugünün yozlaşmış tiplerini ve geleceğin umut veren nesillerini bir arada göstermiştir. Kadri'nin romanlarındaki İstanbul ve Ankara tasvirleri, Osmanlı'dan Cumhuriyet'e uzanan modernleşme sürecinin hem estetik hem de toplumsal boyutlarını derinlemesine sorgulayan bir anlatı hattı oluşturur. Kıyafet, mekân, davranış ve kurum düzeyindeki değişimleri yalnızca yüzeysel dönüşümler olarak ele almamıştır. Bu değişimlerin kimlik, iktidar ilişkileri ve toplumsal seçilim mekanizmaları üzerindeki etkilerini işlemiştir. Tanzimat'tan başlayıp II. Abdülhamit dönemi ve Cumhuriyet'in ilk yıllarına kadar uzanan

metinlerde, modernleşme hem bir imkân hem de bir gerilim kaynağıdır. Bu ikilik hem gözlemsel betimlemelerle hem de karakterlerin iç monologları ve kuşak çatışmaları üzerinden aktarılmıştır.

Romanlarda kıyafet ve dış görünüş, modernleşmenin en somut göstergeleri olarak öne çıkmaktadır. Salt Batı taklidi olan insanlar redingotuyla, beyaz pantolonuyla ve köşk yaşamıyla adi bir nesildir. Geçiş dönemi olan bu neslin Türk üslubu ile harmanlanması sonucu yeni birey tipi, yeni neslin ortaya çıkacağı düşünülür. Aksi halde modernleşme yüzeysel bir rokokolaşma, ahlaki erozyon ve kimliksel yabancılaşma olarak kalacaktır (Karaosmanoğlu, 2018: 21). Bu eleştiri, modernleşmenin otomobil metaforuyla dile getirilen kaçınılmazlığı ve kontrol edilmezse eziciliği düşüncesiyle aktarılır. Modernleşme bir araçtır, dümeni elinde olmayan toplum için içine binmek felaketle sonuçlanabilir. Ancak dümeni elinde olan toplum kurumsal ve kültürel altyapının eşlik etmesiyle başarıya ulaşabilir (Karaosmanoğlu, 2022: 13). Nitekim modernleşme ve inkılap süreçleri evrimsel merdiven metaforuyla açıklar; geri dönüş imkansızdır.

Kuşak çatışması romanların merkezinde yer alır. Naim Efendi tipi, geçmişin ağır, zarif ve gelenekçi Osmanlılığının temsilcisi olarak betimlenir; konağında yabancılaşmış, çocukları arasında kendini yabancı hisseden, ev içindeki hakimiyetini yitirmiş bir figürdür. Bu figür, modernleşmenin mağduru olduğu kadar, kendi döneminin tohumlarını da ekmiş bir "ceza" ve "cezalı"dır; yani dönüşümün hem faili hem kurbanı olarak okunur (Karaosmanoğlu, 2018: 17, 76). Öte yandan Hakkı Celis ve onun kuşağı, kolektif yaşam deneyimleri içinde "hakiki şahsiyet"i bulan, bireysellikten çok kitle içindeki kimliği önemseyen yeni aktörlerdir (Karaosmanoğlu, 2018: 166). Bu karşıtlık, modernleşmenin yalnızca estetik bir değişim olmadığını, aynı zamanda aidiyet, sorumluluk ve kamusal rol anlayışlarını yeniden tanımlayan bir süreç olduğunu gösterir.

Ankara tasvirleri, modernleşmenin bir "energi mektebi" olarak işlev gördüğünü ima eder; şehir, zorluk ve yokluk koşullarıyla bireyleri sınayan, sabır ve irade inşa eden bir laboratuvar gibidir (Karaosmanoğlu, 1987: 90). Bu sınanma metaforu Darwinci bir seçilim çağrışımı taşır: sert koşullar bazı nitelikleri öne çıkarır, bazılarını eler. Ancak Kadri'nin anlatısı, bu seçilimi biyolojik determinizme indirgemez; aksine tarihsel, coğrafi ve kurumsal faktörlerin belirleyiciliğini vurgular. Modernleşme, yalnızca "güçlü olanın hayatta kalması" gibi basit bir formülle meşrulaştırılamaz; bireysel trajediler, rastlantısal elenmeler ve adaletsizlikler bu süreçte görünür olur. İsmail örneğinde olduğu gibi ailevi ve mekansal kırılmalar, modernleşmenin acı yüzünü açığa çıkarır; çevresel baskı kişiyi hem sertleştirir hem de toplumsal rekabette dezavantajlı hale getirir (Karaosmanoğlu, 1991: 55).

Kadının kamusal alana katılımı Kadri'de iki yönlü bir mesele olarak ele alınır. Yazar, peçe ve çarşafın terk edilmesini salt bir özgürleşme göstergesi olarak görmez; bunun yerine kadının yeni Türkiye'nin kuruluşunda üstleneceği ciddi ve ağır görevlerle ilişkilendirilmesini savunur. Kadın özgürlüğü, dans ve süslenme bağlamında tüketimsel bir hak olarak değil, toplumsal kalkınma ve kamusal sorumluluk bağlamında anlam kazanmalıdır. Selma Hanım'ın "marifet koşturmakta değil, kafileyle beraber yürüyebilmektedir" ve "erkekle her hususta eşitliği talep ediyorum" ifadeleri ile örneklendirilebilir (Karaosmanoğlu, 2018: 67, 163). Bu yaklaşım, cinsiyet rejimlerinin modernleşme sürecinde yeniden düzenlenmesi gerektiğini, ancak bu düzenlemenin yüzeysel bir Batılılaşma ile sınırlı kalmaması gerektiğini vurgular.

Toplumsal örgütlenme ve kurumsal inşa, metinlerde modernleşmenin sürdürülebilirliği açısından belirleyici unsurlar olarak sunulur. Tarih ve Dil Cemiyetleri, iktisat ve tasarruf örgütleri gibi kurumlar, modernleşmenin masa başındaki tartışmalardan halkın gündelik hayatına nüfuz eden bir dönüşüme evrilmesinde kilit rol oynar. Kadri, gerçek dönüşümün ancak örgütlü eğitim, kültürel yayılım ve ekonomik seferberlikle mümkün olacağını, aksi halde modernleşmenin dar bir elit projesi olarak kalacağını öne sürer (Karaosmanoğlu, 1991: 42, 85, 202). Bu bağlamda yazar, modernleşmeyi hem devlet politikaları hem de sivil toplum dinamikleri aracılığıyla kurumsallaştırma gereğini ısrarla vurgular.

Metinlerde kent-kır ayrımı ve Anadolu idealizasyonu da dikkat çekicidir. İstanbul'un Sodom ve Gomore" betimlemeleri, kentin Batılılaşma sürecinde ahlaki bir çöküş yaşadığına dair kaygıyı dile getirir; buna karşılık Anadolu, temizlik, sabır ve ahlaki direnişin mekânı olarak idealize edilir. Ancak bu idealizasyon eleştirel bir mesafeyle sunulur; Anadolu'nun "saf" imgesi, modernleşme sürecinin karmaşıklığını basitleştirme riski taşır. Kadri, Anadolu'yu yalnızca nostaljik bir sığınak olarak değil, aynı zamanda modernleşmenin pratik sahası ve devletin kalkınma politikalarının hedefi olarak da görür; köylerin ıslahı, kömür ve odun işlerinin modern tekniklerle düzenlenmesi gibi örneklerle devlet müdahalesinin dönüştürücü rolünü vurgular (Karaosmanoğlu, 1966: 99, 238; 2018: 166).

Dil ve üslup bakımından Kadri'nin anlatısı eleştirel bir tutum taşır; rokokolaşma, soysuzluk, taklitçilik gibi kavramlarla modernleşmenin yüzeysel ve ahlaki açıdan sorunlu yönleri teşhir edilir. Bununla birlikte yazarın eleştirisi, modernleşmeyi bütünüyle reddetmez; aksine onun yönlendirilmesi, yerel üslupla harmanlanması ve kurumsal altyapının güçlendirilmesi gerektiğini savunur. Otomobil metaforu bu ikilemi özetler: "Otomobil, caddenin ortasından son sürat gidiyor. Sen bunu önüne geçip, durduramazsın. Ya bir kenara çekilirsin ya altında ezilirsin." (Karaosmanoğlu, 2022: 13). Modernleşme kaçınılmazdır, ama dümeni elinde olmayan toplum için

içine binmek tehlikelidir; dümeni elinde tutmak ise bilinçli bir toplumsal ve kurumsal çaba gerektirir.

Kadri'nin romanları, modernleşmenin seçici, çok katmanlı ve çelişkili doğasını edebi bir zenginlikle ortaya koyar. Kıyafet ve mekân betimlemeleri, kuşak çatışmaları, kadınların kamusal alana katılımı, devletin kurumsal rolü ve Anadolu-İstanbul karşıtlığı gibi temalar, modernleşme tartışmasını hem somut hem de kuramsal düzeyde besler. Yazar, modernleşmeyi ne romantize eder ne de basitçe reddeder; onun yerine bu sürecin toplumsal maliyetlerini, adaletsizliklerini ve aynı zamanda ürettiği yeni kimlik ve aktörleri görünür kılar. Bu bakımdan Kadri, Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçişin edebi tanığı olmanın ötesinde, modernleşme pratiğinin etik, kültürel ve politik sınırlarını tartışmaya açan bir düşünür olarak okunmalıdır.

Sonuç olarak, Yakup Kadri'nin eserleri modernleşme olgusunu tek boyutlu bir ilerleme hikayesi olarak sunmaz; aksine onu bir dizi seçilim, çatışma ve yeniden yapılanma süreci olarak betimler. Bu süreçte bazı gruplar güçlenirken bazıları marjinalleşir; bireysel trajediler, kolektif dönüşümlerin acı yüzünü gösterir. Yazarın eleştirel bakışı, modernleşmenin teknik ve estetik kazanımlarını kabul ederken, bu kazanımların toplumsal adalet, kimlik ve kültürel süreklilik bağlamında nasıl yönlendirileceği sorusunu ısrarla gündemde tutar. Böylece eserler hem tarihsel bir belge hem de modernleşme kuramına edebi bir katkı sunan metinler olarak değerlendirilebilir.

3.3.1. Kutsal Tabiatın Üvey Çocuğu: İnsan

Kadri, tabiatı sürekli değişen, kutsal, yanılmaz, kör ve merhametsiz bir güç olarak tasvir ederek eserlerinin düşünsel çerçevesini hemen kurmaktadır. İnsanın iki anası vardır diyen Kadri, onu yoğuran, ezen ve çoğu zaman ilkel bir varoluşa mahkûm eden üvey anadan yani tabiattan bahsetmiştir (Karaosmanoğlu, 1991: 91). "Ancak, cinsiyetimin sesini işitebiliyorum. Bu ölüm ve açlık havası içinde, bu ses, bence bütün ilahi ve akli hakikatlere bedeldir." (Karaosmanoğlu, 1991: 214). Böylece insan davranışları ahlaki tercihlerle değil, içgüdüler, çevresel koşullar ve yapısal zorunluluklar tarafından belirlenmiş gibi sunmuştur. Ahlaki yargılar bu bağlamda işlevsizleşir veya ikincilleşir. Çünkü yaşam mücadelesinde açlık ve ölüm varken akıl ve ahlak işlevsizdir, geriye sadece türün sesi yankılanır (Karaosmanoğlu, 1991: 202). Bu düşünsel zemin üzerinde Kadri'nin insanı ele alış biçimi de kaçınılmaz olarak geleneksel ahlaki ve psikolojik tasvirlerin dışına taşar. Eserlerinde insan tasvirlerini klasik anlamda işlemeyen Kadri, onu doğanın bir parçası olarak, biyolojik ve içgüdüsel yönleriyle çatışmacı bir yaklaşımla ele almıştır: "Bu yaratıkların sadelikleri, samimiyetleri, içgüdülerindeki doğruluk ve isabet bütün kusurlarını unutturuyor. İnsan içgüdüsü ise bozuktur." (Karaosmanoğlu, 1991: 34). Bu yaklaşım hem dönemin toplumsal gerçekliğiyle hem de

yazarın birey–toplum ilişkisine dair gözlemleriyle yakından ilişkilidir. Çünkü insanı, doğanın ve toplumun bir parçası olarak yeniden tanımlamaya çalışmıştır.

Onun eserlerinde insanın iç dünyası özgür iradenin alanı olmaktan çıkarılmıştır. Davranışlar içgüdü, alışkanlık ve çıkar gibi biyolojik ve toplumsal belirleyicilerle açıklanır hale gelmiştir. Bu betimlemeler bireyin ahlaki öznelliğini askıya alarak eylemleri etik değerlendirmelerden ziyade, zorunlu içgüdüler ve edinilmiş özellikler bağlamında değerlendirir. Özellikle köylü figürleri, iptidai bir insan tasavvuru çerçevesinde ele alınarak "kendi menfaat ve tamahlarından başka bir şey tanımayan mahluklar" biçiminde betimlenmiştir (Karaosmanoğlu, 1987: 204). Mülkiyet, korku ve hayatta kalma refleksleri, Spencerci anlamda toplumsal ilişkilerin temelini oluşturur. *Nur Baba* örneğinde görüldüğü üzere, tekke gibi normatif olarak dönüştürücü olması beklenen mekanlarda dahi insanlar kayıtsız bir behimiyet ya da hayvani alışkanlıklarla hareket etmektedir (Karaosmanoğlu, 1948: 30). Bu durum toplumsal kurumların ahlaki dönüşüm iddiasının sınırlarını ve bu kurumların insan doğası üzerindeki sınırlı dönüştürücü etkisini ortaya koymaktadır. İnsanların şeyhi olağanüstü bir figür olarak algılaması, oysa şeyhin selefinden hiçbir farkı bulunmaması, romanda toplumsal algı ve sembolik otoritenin yanılsamayla inşa edildiğini göstermektedir (Karaosmanoğlu, 1948: 33). Bu yanılsama anlatıcının kendisini evrimsel merdivende bir konuma yerleştirmesine zemin hazırlar. Anlatıcı kendisini dünya ile mahluk arasında bir konuma yerleştirerek evrimsel merdivende bir yer tayin eder. Aynı eserde insan sosyal sınıf hiyerarşisi bağlamında da evrimsel bir merdivenin basamaklarına yerleştirilir (Karaosmanoğlu, 1948: 82). *Kiralık Konak*'ta dilenci, kendi çıkarları uğruna yaşayan ve yozlaşan vb. kesimler aşağı sınıflar olarak kodlanırken Kaymakam Azmi Bey'in "Biz bu alçaklar için mi harp ediyoruz?" sorusu bu sınıflandırmanın politik ve etik meşruiyetini sorgulamaktadır (Karaosmanoğlu, 2018: 213). Kısacası bu eserlerde insan, tabiat karşısında hayvanla eşit kaderi paylaşan, içgüdüsel ve çoğu zaman bilinçten yoksun bir mahluk olarak betimlenmektedir. Hareketleri hayvansal reflekslere benzetilen insan, ruhsal körelme ve ahlaki duyarlılıktan uzaklaşma haliyle betimlenmektedir (Karaosmanoğlu, 1948: 68, 75, 213). Bu perspektif Ahmet Celal'in gözlemleriyle örtük bir anlatıma başvurmaksızın açık bir biçimde tekrarlanmaktadır: "İnsan, hayvanların en iğrenç olanıdır." (Karaosmanoğlu, 1991: 89). Bu ifade, Haeckel'in monist düşüncesiyle uyumludur. İnsan, doğanın yasalarına tabi bir varlık olarak hayvanlarla aynı düzlemde konumlandırılır.

Sodom ve Gomore eserinde evrimsel merdiven benzer biçimde yeniden kurgulanmakta, ancak bu kez hayvan ile insan arasına galatı-hilkat (hilkat garibesi) kavramı dâhil edilerek türler arası ayrım netleşmektedir. *Yaban*'da ise insan yavrusunun sürüngen bir nebat ya da solucan kümesine benzetilmesi, Darwinci süreklilik fikrinin en çarpıcı örneklerinden biridir (Karaosmanoğlu, 1991: 106). Çocuk, edebiyatta sıklıkla yüklenen masumiyet ve gelecek sembolizmini yitirir; bunun yerine

evrimsel zincirin alt basamaklarına çekilmiş, bilinçten yoksun organik bir kütleye indirgenir (Karaosmanoğlu, 1991: 99). Bu betimleme, Haeckel'in biyogenetik yasasını çağrıştıracak biçimde, bireysel gelişimi insanlığın ilkel evrelerinin tekrarı olarak sunar. Böylece insanın kutsallığı ve ayrıcalıklığı reddedilir; insan, ancak uygun koşullarda insanlaşabilecek bir organizma olarak konumlanır. Nitekim insan yerine tür, aile yerine familya, toplum yerine sosyal galatı-hilkat ifadeleri de bu bilinçli tercihin tezahürüdür (Karaosmanoğlu, 1987: 117). *Sodom ve Gomore*'de insanın kriz anında iptidai bir duruma geri düşmesi, modernitenin sarsılmasıyla birlikte insan-doğa ayrımının çözülmesi ve ahlaki normların erozyona uğraması biçiminde sunulmaktadır: "Yarı iptidai kalmış bir mahluk üzerinde "vice"in çekiciliği her şeyden daha kuvvetliydi" (Karaosmanoğlu, 1966: 317). Bu ifadeyle insanın uygarlıkla kurduğu bağın kırılganlığını ve içgüdüsel dürtülere teslimiyetini vurgulayan Kadri, aynı eserde modernitenin sarsılmasıyla birlikte insanın ilkel dürtülere geri dönüşünü dramatik bir biçimde şöyle açıklamaktadır:

> Hayvanlığı, insanların mağaralarda yaşadıkları ilk vahşet devirlerindeki saflığı ile, ayaklanmıştı. Öyle ki, Madam Jimson başını kaldırıp da ona baktığı vakit yanı baştaki boş adanın içinden çıkmış bir iptidai mahlukla karşılaştığını sandı (Karaosmanoğlu, 1966: 314).

Bu alıntıdan anlaşılacağı üzere bireysel çözülme hem psikolojik hem de toplumsal düzeyde gerçekleşmektedir. Kriz anında insanın içsel dürtülerinin güçlenmesiyle medeniyetin ince örtüsünün yırtıldığı ve bunun sonucunda insanın hayvani yönüne itikal ettiğini göstermektedir. Kadri bu gerilemeyi betimlerken insanın hayvani yönünü, mağara devrinin saflığına benzeterek sunmaktadır. Böylece modernleşme sürecinin kırılganlığı ve normatif sınırların hızla çözülebilirliği belirtilmektedir. İnsanın ahlaki sorumluluğunun askıya alındığı başka bir durum da *Ankara* eserinde görülmektedir:

> Öyle ki, insan, kendi menfaat ve tamahlarından başka bir şey tanımayan kendi içgüdülerinin kendi fena itiyatlarının elinde esir yaşayan bu mahlûklara yuf olsun demek islerken acıyor, acırken yuf olsun demek isliyor (Karaosmanoğlu, 1987: 204).

Anlatıcının yuh olsun ile acıma arasında gidip gelmesi, Darwinist bakışın ahlaki yargıyı işlevsizleştirdiğini göstermektedir. Eğer insan, içgüdülerinin ve kötü alışkanlıklarının esiriyse, ona yöneltilecek etik hüküm de anlamını yitirmektedir. Bu Darwinist çerçevede Kadri, insanın içgüdülerine yenik düşmesini doğal bulmakta ancak ahlak alanında yarattığı boşluğu eleştirmektedir. *Yaban* 'da ise açıkça bu içgüdülerin bozuk olduğunu ifade etmektedir:

> Bu yaratıkların sadelikleri, samimiyetleri, içgüdülerindeki doğruluk ve isabet bütün kusurlarını unutturuyor. İnsan içgüdüsü ise bozuktur. Onun için, doğruyu eğriden, çirkini güzelden, faydalıyı faydasızdan ayırmasını bilmez ve akıl denilen bir cehennem aletinin hükmü altında gülünç, kaba, sersem ve patavatsız kıvranır durur. Gene onun için, hareketleri aksaktır, sesi ahenksizdir, neşesi yavan ve iğretidir (Karaosmanoğlu, 1991: 34).

Kadri burada akıl-içgüdü ikiliğini tersine çevirerek anlatmaktadır. Akıl, insan davranışlarını düzeltmek yerine bir cehennem aleti olarak sunulur ve içgüdülerin bozukluğu, bireysel eylemlerin hem etik hem estetik meşruiyetini zedelemektedir. Başka bir deyişle, rasyonel özne olarak idealize edilen insanı eleştirmektedir. Çünkü aklın egemenliği, içgüdülerin sapkınlığı karşısında işlevsizleşmektedir. Bu çerçevede diğer aydınların tasavvur ettiği bireysel eğitimi de sınırlı bulmaktadır: "Talim, terbiye, iyi örnek, bunların hepsi geçici şeylerdir. Ve çevre değiştirmedikçe, insanın değişmesine imkân yoktur. Bu küçük mülahazadan, Türkiye'deki Garpçılık ve yenilik hareketlerinin, neden başarısızlığa uğradığı sorununa kadar çıkabiliriz." (Karaosmanoğlu, 1991: 42).

Modernleşme çabalarını da bu eleştiriye dahil eden Kadri'ye göre başarısızlığın sebebi çevresel ve yapısal koşullarda yatmaktadır. Kalıcı dönüşüm için toplumsal çevrenin dönüştürülmesi gerekmektedir. Bu bağlamda son olarak bahsedilmesi gereken Kadri'yi Bölsche'ye yakınlaştıran insan tasavvurudur. *Sodom ve Gomore*'de aşk hem insanı yücelten hem de onu en ilkel içgüdülere geri döndüren bir güç olarak kurgulanmıştır (Karaosmanoğlu, 1966: 363). Bu ikili betimleme, metindeki Darwinci süreklilik ve çevresel belirlenim temalarıyla örtüşmektedir. Aşk, bireyi idealize edilmiş bir özneden koparıp hem metafizik bir yücelişe hem de biyolojik bir indirgemeye açan etkendir (Karaosmanoğlu, 1966: 195). Nitekim bu iki kutbun kesişim noktasında yer alan kadın imgesi, romanda hem idealize edilmiş bir nesne hem de toplumsal ve biyolojik belirlenimlerin taşıyıcısı olarak konumlandırılır. Bu durum, kadınların öznelliklerinin sınırlandırılmasına yol açar. Bir yandan kadın, aşk aracılığıyla erdem, fedakârlık veya metafizik bir yücelişin sembolü haline getirilirken; diğer yandan aynı aşk, kadını içgüdüsel arzuların, toplumsal beklentilerin ve sınıfsal rollerin bir yansımasına indirger.

Kadri'nin diğer eserlerinde de kadın imgeleri, aşk ve içgüdü temalarının kesişiminde işlevsel bir rol üstlenir. Kadın sıklıkla erkeği içgüdüsel zaaflara sürükleyen bir avcı konumunda betimlenirken, erkek ya iradesiz-sürüklenen bir nesneye indirgenir ya da milli bilinçle yüceltilmiş bir ideal olarak yüceltilir (Karaosmanoğlu, 1987: 96). Bu temsili mantığı somutlaştıran bir örnek, Kadri'nin *Kiralık Konak*'ta yer alan betimlemesidir; burada kadın imgeleri tehditkar bir doğa metaforuyla eşleştirir.

> Dünyada kadın kadar berbat bir mahluk var mı? " dedi. Hakkı Celis, derin bir uykudan uyanır gibi silkindi. Şaşkın şaşkın arkadaşının yüzüne baktı. Faik Bey'in gözlerine sert ve haşin bir ifade gelmişti: Bakınız, şunlara bakınız; sarışın, siyah ve beyaz yılanlar ki, etrafımızda, kıvrana kıvrana kımıldanıyorlar (Karaosmanoğlu, 2018: 185).

Metnin devamında da bu temayı sürdüren Kadri, diğer eserlerinde kadınları ekseriyetle gelişimini bitirememiş mahluk, kancık tabiatlı, biyolojik bir varlık olarak kurgulamıştır. "Dünyada kadın kadar berbat bir mahluk var mı?" (Karaosmanoğlu, 1991: 62; 2018: 185). Ancak *Ankara* eserinde Selma'nın dönüşümü kritik bir dönüm noktasıdır. Önceki yaşam tarzını beğenmeyen Selma, hayatın anlamının çalışmak olduğunu ve Türk kadının kamusal alana geçişinin sadece süslenmek ve dans etmek amacıyla mı olduğunu sorgular. Böylece kadının kamusal alana çıkışının hem bireysel bir arayış hem de toplumsal bir zorunluluk olduğunu gösterir (Karaosmanoğlu, 1991:159, 163). Bu temsillere göre kadın, metinde ne salt mağdur ne de salt kurtarıcıdır. Aksine toplumsal ve biyolojik belirlenimlerin hem sembolik hem pratik taşıyıcısı olarak işlev görür. Yani kadın yozlaşmanın tetikleyicisi bir mahlukta olabilir, kamusal alana çıkarak modernizmi getiren insanüstü kişi de olabilir.

Sonuç olarak Kadri'nin romanlarında insan, kutsal ya da salt rasyonel bir özne olarak değil, doğanın ve toplumun belirleyicileri tarafından şekillenen, içgüdüleri ve çevresel koşullarıyla tanımlanan bir varlık olarak tasvir edilir. İklimlerin ve canlıların bölgelere göre çeşitlenmesi gibi, insan da bulunduğu çevrenin koşullarına göre çeşitli olarak aktarılmıştır. Eserdeki Darwinci söylem, insanı evrimsel bir sürekliliğin parçası olarak alt basamaklara indirgerken akıl ve ahlakın işlevselliğini sorgular; bu çerçevede bireysel eğitimin sınırları ve modernleşme projelerinin başarısızlığı yapısal ve çevresel koşullara bağlanır. Çocuk imgelerindeki indirgeme, insan doğasının tarihsel ve biyolojik kökenlerine dair edebi bir kanıt sunar; *Sodom ve Gomore*, *Ankara* ve *Yaban*'daki örneklemeler ise bu temanın psikolojik, toplumsal ve etik yansımalarını açığa çıkarır. Sonuç olarak Kadri, insanın ahlaki sorumluluğunu tamamen ortadan kaldırmadan, ahlakın ve siyasetin yeniden düşünülmesi gerektiğini; kalıcı dönüşümün bireysel düzeydeki müdahalelerle değil, çevresel ve yapısal dönüşümlerle mümkün olacağını ileri sürer. Bu okumayla yazar, edebiyatı hem insan doğasının sınırlarını göstermek hem de toplumsal dönüşümün koşullarını tartışmaya açmak için bir araç olarak kullanır. Bu açıdan Kadri, edebiyatı hem insan doğasının sınırlarını göstermek hem de toplumsal dönüşümün koşullarını tartışmaya açmak için bir araç olarak kullanmıştır.

3.3.2. Elitin Baskısı: Yukarıdan Aşağıya Toplum

Kadri'nin topluma yönelik perspektifi, modernleşmeye duyulan kuşku ile birey-toplum ilişkilerinin koşullarına odaklanan bir eleştiri mahiyetindedir. Çünkü modernleşmeyi salt bireysel eğitim ve ahlaki dönüşümle sınırlı görmemiştir. Modernleşmede yaşanan başarısızlığın kökenini çevresel, ekonomik ve sınıfsal yapılar ile kültürel alışkanlıklarda aramıştır. Bu bağlamda eserleriyle aydın-kitle gerilimini, cinsiyet temsillerini ve Darwinci belirlenim söylemlerini birbirine bağlayarak toplumun dönüşüm kapasitesini sorgulamıştır.

Öncelikle eserlerinde toplum için yaptığı benzetmeler önem arz etmektedir. Haşerat, bataklıktaki kurtlar gibi, çürüyen uzuv, fosil ve kangren gibi seçimleri, onun bilinçli olarak biyolojik ayıklama dili kullandığını göstermektedir. Nitekim toplumu bir organizma gibi görmekte ve Darwinizmin kavramlarını edebi alanda tartışmaktadır. Tabiatın bir parçası olan insan aynı zamanda toplumunda bir parçasıdır. *Sodom ve Gomore*'de bir harf veya kelime olan insanın, kitabın (toplumun) içinde anlam kazanması bu düşüncenin tezahürüdür. Aynı eserde Necdet'in sözleri de bu bakışı yansıtır: "O, halk denilen tuzlu ve baharlı denizin içinde kaynayan bir zerre haline girmiştir. Ferdi şuuru bu sonsuz milli şuurun içinde eriyip gitmiştir." (Karaosmanoğlu, 1966: 354). Burada birey benliğinin, türün kolektif bilinci içinde erimesi anlamlıdır. Bu, Darwinci anlamda bireyin değil türün devamının esas olduğu fikrini yansıtır. Kadri, bireysel kimliğin milli şuur içinde yok olmasını nispeten bir ilahi mutluluk olarak betimlemiştir. Bu, Büchner'in materyalist doğa görüşüyle de örtüşür: birey geçici, tür kalıcıdır. Benzer şekilde Hakkı Celis'in askeri disipline girmesiyle birlikte Kazak kadar vahşi görünmesi ve hakiki şahsiyetini bulması, bireyin toplum için kendini feda ettiği yüce bir an olarak tasvir edilir.

> Ne benim sevincim, ne benim elemim dediği şeyler ona kendi kalbinden gelen şeyler değildir; kendi kalbi bir boş kadehtir ki, binlerce eller, onu bin kere doldurup, bin kere boşaltıyor; bir koğuşta yüzlerce kişiyle yatıp kalkmak, bir karavanada yüzlerce kişiyle yiyip içmek ve bir tabur içinde saatlerce yürümek ona en hakiki şahsiyetini öğretti ve bir ferdin başlı başına bir keyfiyet olmayıp, bir kemiyet içinde bir adet olduğunu hissetti (Karaosmanoğlu, 2018: 166).

Necdet'in eski benliğini kaybetmesi evrimsel bir geçiş aşamasıdır. Anlatıcı veya zımni yazarın olumladığı *Sodom ve Gomore*'de Necdet, *Kiralık Konak*'ta Hakkı Celis ve *Yaban*'da Ahmet Celal'in ortak bir kavrayışı olduğu söylenebilir. Tek başına değerli olmayan birey, toplum içinde anlam kazanmaktadır. Başka bir deyişle birey, canlı organizmanın (toplumun) bir hücresi gibi, bütüne hizmet ettiği ölçüde değer kazanır. Bu bağlamda, *Kiralık Konak*'ta Hakkı Celis'in kendini feda etmesi yüceltilirken, *Yaban*'da sağlıklı bireylerin köyü terk etmesi, bireyin toplumsal bütünlüğe katkı sunmaktan kaçınması olarak değerlendirildiği için olumsuzlanmaktadır

(Karaosmanoğlu, 1991: 148; 2018: 217). Bu Kadri'nin toplumsal hayatı kavramsallaştırma biçimiyle de örtüşür. Çünkü onun gözünde toplumda hatta bütün insanlıkta iki unsur durmadan birbirleriyle çatışmaktadır. Bir yandan "bir vodvil piyesi kadar gülünç", diğer yandan "bir melodram kadar acıklı" bir bütündür bu çatışma. Esasen burada anlatılmak istenen, kendi çıkarları peşinde gülünçleşen insanların geniş bir düzlemde toplumsal çözülmeye ve trajik sonuçlara yol açtığıdır (Karaosmanoğlu, 1966: 234). Nitekim bu durum bireyselliğin sınıflar arası dengeleri de etkileyerek toplumsal yapının evrimsel seyrine yön verdiğini göstermektedir.

Kadri'nin toplum tasavvurunda bir diğer önemli unsur toplumsal sınıfların evrimsel süreçte konumlanışıdır. *Yaban*'da köylüler taş devri insanına benzetilmiş, "henüz bir sosyal yaratık haline bile girmemiştir" ifadesiyle onların toplumsal bilinçten yoksun olduğu vurgulanmıştır (Karaosmanoğlu, 1991: 91). Köylülerin toplum yerine bireysel bilinçle davrandığını gösteren bir diğer ifade "karınca gibi çalışmaları" ve "savaş yerine hasatı" seçmeleridir (Karaosmanoğlu, 1991: 160). Çalışkanlık ve ekonomi içgüdüsüyle önemli olan hayatta kalmak ve türün devamını sağlamaktır. Ayrıca köylünün adalet duygusundan yoksun olması, şiddeti tabii görmesi ve mülkiyet refleksi bu kapsamda aktarılmıştır. Tasvirler, köylüleri evrimsel sürecin alt basamaklarında konumlanan ilkel bir toplumsal sınıf olarak betimlenmiştir. Ancak köylünün geri kalmışlığının sebebi bireysel kusur değil, çevresel ve tarihsel koşulların sonucu olarak yine Darwinist bir çerçevede açıklanmıştır: "Anadolu köylüsünde ta cinsiyete, ta içgüdüye kadar hükmeden bu mahallilik, bu tecerrüt duygusu acaba ruhları yalnızlığa, uzlete davet eden bu ıssız yaylaların tesiri midir? Yoksa sosyal bir teşekkül kusurundan mı hasıl oluyor?" (Karaosmanoğlu, 1991: 160).

Aydın ve halk arasındaki çatışma ise Kadri'nin en sert eleştirilerinden biridir. Çünkü aydınların köylüye ulaşamaması ulusun geleceğini tehdit eden trajik bir boşluktur: "Okumuş bir İstanbul çocuğu ile bir Anadolu köylüsü arasındaki fark bir Londralı İngiliz'le bir Pencaplı Hintli arasındaki farktan daha büyüktür (Karaosmanoğlu, 1991: 53). Kadri, aydınların halkı dönüştürmedeki başarısızlığını ise şu sözlerle dile getirmiştir: "Kabahat, ey bu satırları heyecanla okuyacak arkadaş; senindir. Sen ve ben onları, yüzyıllardan beri bu yalçın tabiatın göbeğinde, herkesten, her şeyden ve her türlü yaşamak zevkinden yoksun bir avuç kazazede halinde bırakmışız." (Karaosmanoğlu, 1991: 202). Burada aydın sınıfı, çevreyi dönüştürmeyerek toplumun geri kalmasına sebep olmakla suçlanmıştır. Bu bağlamda *Ankara* eserinde Selma Hanım'ın balo merdivenini "evrim merdiveni" şeklinde kurgulaması belirleyicidir. Onun sözlerinde en altta köylü yer almakta, her basamak ise halkla arasındaki uçurumu biraz daha derinleştirmektedir. Selma, bu içtimai merdivende geriye dönmenin imkansızlığını vurgulayarak, demokrasilerde hareketin hep aşağıdan yukarıya doğru olduğunu, bunun tersinin ancak bir "katastrof" anlamına geleceğini belirtir. Dolayısıyla "halka doğru" söylemi, halkın seviyesine inmek değil, halkı yukarıya çekmek

demektir. Bu yorum, Kadri'nin aydınlara yüklediği sorumluluğu ve halkın modernleşme sürecinde yukarıya taşınması gerektiği fikrini açıkça ortaya koymaktadır (Karaosmanoğlu, 1987: 118).

Bu noktada şu ayrımı vurgulamakta fayda vardır. Kadri toplumun alt kesimini *Yaban*'da ilkel olarak betimlerken *Sodom ve Gomore*'de saf, çalışkan, dayanıklı Anadolu insanı söylemine dönüştürür. *Kiralık Konak*'ta ahlaki çürüme ve yozlaşmayla suçlanan üst sınıf, *Ankara* eserinde ise yüzeysel modernleşme ve çıkar ilişkileriyle eleştirilir. Yani farklı eserlerinde hem alt sınıfların geri kalmışlığını hem de üst sınıfların yozlaşmasını göstererek, toplumun bütün katmanlarını evrimsel bir merdiven üzerinde konumlandırmıştır. Bu evrimsel merdiveni ise yan yana iki mahalle metaforuyla somutlaştırır. Toplumun bir kesimini "Aksayı Garpta", diğer kesimini "Orta çağ Asya'sında" konumlandırması ve bu ikisi arasında yalnızca bir mahalle farkı olduğunu söylemesi, modernleşme ile gelenek arasındaki uçurumu betimlemesindendir (Karaosmanoğlu, 1987: 147). Bu karşıtlığı kurmasının amacı, ulusal birlik ve ilerleme için gerekli olan dönüşümün hangi kesimlerden beklenebileceğini tartışmasıdır. İki kesiminde bunun için yetersiz olduğunu ise şöyle ifade etmiştir:

> Onun milli idealine göre vücut bulması lâzım gelen yeni Türk cemiyetinin üslûbu ne bu kerpiç duvarlar arasında bir örümcek gibi yaşayanlardan, ne de iğreti bir dekor içinde kurulmuş kuklalar gibi zıplayanlardan örnek alabilirdi. Türk inkılâbının vakarlı ve ahenkli ruhu, kendine lâyık ifadeyi çok daha canlı, çok daha şahsiyetli bir mimaride aramaktadır. (Karaosmanoğlu, 1987: 147).

Bu tablo, Kadri'nin gözünde mevcut toplumsal katmanların ulusal ideali gerçekleştirmekte yetersiz olduğunu ortaya koymaktadır. *Kiralık Konak*'ta geleneğe bağlı olan ve Osmanlı'yı temsil eden Naim efendinin ölümü, geçiş dönemini temsil eden Servet Bey'in yozlaşması ve idealist Hakkı Celis'in ölümü bu yetersizliğin somut göstergeleri olarak okunabilir (Karaosmanoğlu, 2018: 17, 166, 167). Dolayısıyla onun tasavvurunda asıl mesele, geçmişin çürümüş değerlerinden ve taklitçi modernleşmenin yüzeyselliğinden arınmış, inkılâbın ruhuna uygun "yeni bir insan" tipinin inşa edilmesidir. *Ankara*'da ise Neşet Sabit'in sözleri bu yaklaşımı açıkça ortaya koyar: "Onun için yeni nesil, bizden, yalnız daha bahtiyar değil, bizden daha kuvvetli bizden daha ileridir. Sonra, o ne sıhhat, iki gözüm, o ne sıhhat!". Burada yeni kuşak, sağlıklı ve güçlü bir bedenle tasvir edilirken, eski kuşak "kemiklerimiz üstünde, etimiz bir yüktü" ifadesiyle çürümüş ve hastalıklı olarak betimlenmiştir (Karaosmanoğlu, 1987: 225). Bu karşıtlık, Darwinci doğal seçilimin toplumsal bir versiyonudur: güçlü ve uyum sağlayan nesil ilerler, zayıf olan ise elenir. Naim efendinin fosilleşmesi ve hıçkırıklarla çöküşünün kaçınılmaz olması bu açıdan anlamlanmaktadır (Karaosmanoğlu, 2018: 174).

Kadri, modernleşmenin başarısını bireysel iradeden çok çevresel ve yapısal koşullara bağlamıştır. Yeni neslin spor, rasyonel yaşam ve disiplin sayesinde "faziletli bir inkişaf" gösterdiğini dile getirmiştir (Karaosmanoğlu, 1987: 225). Böylece "sağlam kafa sağlam vücut" ilkesi, yalnızca biyolojik bir üstünlük değil, aynı zamanda ulusal kimliğin yeniden inşasında temel bir idealdir. Yeni kuşak hem bedensel hem zihinsel sağlığıyla Türk inkılabının taşıyıcı öznesi olarak kurgulanmıştır.

Toplumsal ilerleme, güçlü ve sağlıklı nesillerin yükselişiyle mümkün olurken, eski kuşakların çürümüş ve hastalıklı yapısı onları tarihin dışına itmektedir. İlkel içgüdülerine hapsolmuş köylü tipleri ve yüzeysel modernleşmeyle yozlaşmış üst sınıflar, ulusal ilerlemenin önündeki engel olarak elenmesi gereken kesimlerdir. Birinci duruma (Osmanlı dönemi) örnek olarak *Kiralık Konak*'ta Naim Efendi, *Ankara*'da Nazif Bey ve Murat Bey ailesi, *Yaban*'da Salih Ağa gösterilebilir. İkinci duruma (Redingot dönemi yani geçiş dönemi) ise *Kiralık Konak*'ta Servet Bey ve Seniha, *Sodom ve Gomore*'de Sami Bey ailesi, *Ankara*'da Binbaşı Hakkı Bey örnek verilebilir. Buna karşılık yeni nesil, Cumhuriyet'in taşıyıcı öznesi olarak kurgulanır. Bu tip, *Kiralık Konak*'ta Hakkı Celis, *Sodom ve Gomore*'de Necdet, *Ankara*'da Neşet Sabit ve *Yaban*'da Ahmet Celal üzerinden somutlaştırılır. Bu bağlamda Atatürk, "mayası başka bir cevherle yoğrulmuş" ifadesiyle, Yakup Kadri'nin düşünce dünyasında yeni insan tipinin en yetkin ve istisnai temsili olarak belirir (Karaosmanoğlu, 1987: 195).

Sonuç olarak Kadri'nin topluma bakışı, Darwinci kavramların edebi bir yeniden yazımıdır. O, insanı doğanın bir öğesi olarak görmüş; çevreyi belirleyici, bireyi türün devamı için feda edilebilir bir varlık olarak tasvir etmiştir. Mücadele, seçilim, kalıtım ve Darwinizm onun modernleşme eleştirisinin temel metaforlarıdır. Modernleşmenin başarısızlığını bireysel iradeden çok çevresel ve yapısal koşullara bağlamış; toplumun dönüşümünü Darwinci yasalarla açıklamıştır. *Ankara*'da yeni neslin sağlıklı ve güçlü oluşu, *Yaban*'da köylü-aydın çatışması ve çevresel belirlenim, *Sodom ve Gomore*'da bireyin milli şuur içinde eriyişi, bu bakışın farklı tezahürleridir.

3.3.3. Zamanı Dolan Bir Masal: Din

Kadri, eserlerinde dini düşünceyi ve toplumsal hayatı Darwinist kavramlarla örtük biçimde yorumlamıştır. Onun romanlarında din çoğu kez irrasyonel, ilkel ve doğa yasaları karşısında güçsüz bir unsur olarak tasvir edilmiştir. Buna karşılık Darwinizmin temel kavramları olan mücadele, seçilim, kalıtım ve insanın tabiatın bir öğesi olması sürekli öne çıkarılmıştır. Darwinizmin yanı sıra Haeckel'in monizmi ve Büchner'in materyalizmiyle uyumlu bir şekilde, Kadri'nin eserlerinde dinin yerine doğa yasaları ve ulusal mücadele geçmiştir.

Yaban eserinde Kadri, köylülerin dünyasını tasvir ederken Darwinist kavramları örtük biçimde işlemiştir. Romanın başlarında geçen "Allah insanları intihaba davet için, o büyük Tufan cezasını tertip zahmetine katlanmamalı idi" ifadesi, Darwin'in doğal seçilim teorisiyle doğrudan ilişkilendirilebilecek bir bakış açısını yansıtır (Karaosmanoğlu, 1991: 46). Tanrı'nın olağanüstü müdahalelerine gerek olmadığını, doğanın kendi başına seçilim yapacağını ima etmiştir. Bu yaklaşım, Haeckel'in monist felsefesiyle uyumlu biçimde, doğa yasalarının Tanrı'nın yerine geçtiğini gösterir. Böylece dini anlatılar, doğa karşısında gereksiz bir fazlalık olarak küçümsenmiştir. Salih Ağa'nın bir ayak sesi duyunca "yuvasına kaçan bir sansardan farkı olmadığının" belirtilmesi, insan davranışının doğrudan hayvani içgüdülerle özdeşleştirilmiş olduğunu ortaya koymaktadır (Karaosmanoğlu, 1991: 80). Bu benzetme, Darwin'in insanın hayvani kökenine dair görüşleriyle örtüşür ve insanın doğa yasaları karşısında üstün bir varlık değil, hayvani içgüdülerle hareket eden bir mahluk olarak belirtir. Böylece dinin insana bahşettiği "üstünlük" fikri reddedilmiştir. Ayrıca romanın başka bir bölümünde köylülerin davranışları "Nuh'tan önceki ilk insan kümelerinin manzarası"na benzetilmiştir (Karaosmanoğlu, 1991: 87). Bu ifade, uygarlık karşısında elenmeye aday bir topluluk olarak köylülerin gelişim basamaklarında geri kalmışlığını gösterir. Kadri, dinin medeniyet aşaması olarak işlev görmesine rağmen köylülerin bugünkü haliyle "dinle bile gelişememiş" bir ilkel durumda kaldıklarını ima etmiştir. Ahmet Celal'in kitap okumasının köylüler tarafından "büyü" olarak algılanması ve buna karşılık şeyhin halkı sömürmesi, Kadri'nin din eleştirisinin en açık örneklerinden biri olmuştur (Karaosmanoğlu, 1991: 34, 141). Ayrıca *Panorama* eserinde "Yeni bir dine, yeni bir doktrine ise bu talihsiz makine ve teknik çağında hiç yer yoktu." ifadesiyle, modern çağda dinin toplumsal düzen kurucu bir referans olma işlevini yitirdiği ve yerini bilimsel temellere dayanan yeni bir dünya görüşünün aldığı düşüncesi dile getirilmiştir (Karaosmanoğlu, 2022: 330). Eserde bilimsel bilgi irrasyonel bir biçimde reddedilmiş, buna karşılık şeyh ve evliya figürleri halkın gözünde mutlak otoriteye dönüşmüşlerdir. Bu durum, Büchner ve Bölsche gibi materyalist düşünürlerin dinin halkı aldatıcı ve gelişmeyi engelleyici bir kurum olduğu yönündeki eleştirileriyle örtüşür. Ayrıca Avrupa'nın "Kraliçe" figürünün halkın gözünde kurtarıcı evliyalara dönüşmesi ve komutanın buna inananların kurtarılmayı hak etmediklerini düşünmesi toplumsal seçilime işaret etmektedir (Karaosmanoğlu, 1991: 141, 150). Bu çerçevede, söz konusu bireylerin mücadele sürecinde elenmesi, doğal seçilimin toplumsal bir izdüşümü olarak kurgulanmıştır.

Nur Baba romanında Kadri, tasavvufu bir tür "mistisizm" olarak görmüş ve Bektaşiliği iptidai bir panteizmden ibaret saymıştır. Bektaşi dervişleri, İslamiyet'in safiyetinden geçmiş, yozlaşmış ve birer Diyojen'e indirgenmiş tipler olarak tasvir edilmiştir (Karaosmanoğlu, 1948: 63). Bu yaklaşım, Kadri'nin dini kurumları doğa yasaları karşısında ilkel ve işlevsiz gördüğünü gösterir. Darwinist düşünürlerden Büchner ve Bölsche'nin dinin irrasyonel ve gelişmeyi engelleyici bir unsur olduğu yönündeki eleştirileriyle bu bakış açısı örtüşmektedir. Burada din, doğa yasaları

karşısında bir tür "ilkel açıklama biçimi" olarak konumlanmıştır. Bektaşilik, doğa ve insan arasındaki ilişkiyi kaba bir panteizmle açıklamaya çalışan, fakat modern bilim karşısında geçerliliğini yitirmiş bir sistem olarak gösterilmiştir. Böylece Kadri, dinin modern toplumda işlevsizleştiğini, doğa yasalarının ise mutlak belirleyici olduğunu ima etmiştir.

Sodom ve Gomore eserinde ise yaşamın tatlılığı, doğanın ezeli ve yanılmaz kanunlarına teslimiyetle açıklanmıştır. İnsan aklı ve ahlak ilkeleri "rahatsız edici icatlar" olarak küçümsenmiş, mutluluğun doğa yasalarına uyumda bulunduğu vurgulanmıştır. Necdet'in aşkı için "derisi içinde uluyan bir hayvan" olarak betimlenmesi ile insanın hayvani içgüdülerin tesiri altında akıl, irade ve ahlaki denetimin ikincilleştiğini göstermiştir (Karaosmanoğlu, 1966: 83, 195). Necdet'in bu aşk karşısında mücadeleyi bırakarak olayların akışına kendisini teslim etmesi, mutlak doğa yasaları karşısında insanın çaresizliğini ima etmektedir. Böylece din ve ahlak da içgüdüleri dizginleyemez ve doğa karşısında tıpkı insan gibi güçsüzdür, işlevsizdir:

> Tabiatın bir sürü mantıksız, kör, zalim, çirkin, iğrenç ve ahlakdışı kanunlarına nasıl boyun eğiyorsak Necdet de bu aşk kanununa öylece boyun eğiyordu. Onunla artık hiç mücadeleye girişmek istemiyordu… Madem ki, demiştir, hadiselerin önüne geçemiyorum, bırakayım; hadiseler beni alıp sürüklesin! (Karaosmanoğlu, 1966: 195).

Eserin başka bir bölümünde Captain Jackson Read'in annesi Türkiye'yi Sodom ve Gomore'ye benzetmiştir (Karaosmanoğlu, 1966: 149). Nitekim önsözde Kadri'de bu yıllarda İstanbul'un kendisine böyle göründüğünü belirtmiştir. Bu benzetme, Kitab-ı Mukaddes'teki ilahi gazap anlatılarına dayanmaktadır. Ancak Kadri, bu kehanetleri ironik biçimde aktarmış ve toplumsal çöküşün doğa yasalarıyla açıklanabileceğini ima etmiştir. Dine dayalı kehanetler, doğa karşısında boş bir teselli olarak gösterilmiştir. *Ankara* eserinde Neşet Sabit, inkılabın yanlış anlaşılmasını bazı dinlerin çoklu yorumlarına benzetmiştir: "Bunlar, hep, inkılabın yanlış anlaşılmasından çıkan neticeler... Hani, bazı dinler vardır ki, müfessir ve müçtehitlerinin çokluğu yüzünden mana ve mahiyetini değiştirir; işte, bizim inkılabımızın başına da böyle bir şey gelmektedir" (Karaosmanoğlu, 1987: 151). Bu benzetme, dinin çoğul yorumlarının toplumsal karmaşa yaratmasıyla paralel okunabilir. Tevrat'tan iktibas edilen yaradılış anlatısını Yeni Cumhuriyet'e telmihte bulunacak biçimde yeniden kurgulanmıştır. Böylece Cumhuriyet'i tarihsel bir kopuştan ziyade ikinci bir "yaratılış" anı olarak tasavvur etmiştir:

> Bu, bir "dünyanın ikinci yaradılışı" idi. Bundan dört yıl evvel yüzünü gördüğü ve sesini işittiği Tanrı, aydınlığa, ol! demişti; aydınlık oluyordu. Suya ol! demişti, su oluyordu ve "Suların arasında Levh olsun" demişti. Levh, meydana gelmişti ve "tohum verir nebatı ve yeryüzünde

tohumu kendisinden olarak cinsine göre yemiş veren ağaçlar husule gelsin" demiş ve tohumun cinsinden türlü ağaçlar bitmişti (Karaosmanoğlu, 1987: 181).

Cumhuriyet'in kuruluşunu "dünyanın ikinci yaradılışı" olarak tasvir etmesi, Mustafa Kemal'i yaratıcı özneyle özdeşleştirmesi ve ulusal mücadeleyi iman-kutsiyet-kurtuluş kavramlarıyla anlatması, Kadri'nin dini sembolleri kullanarak dinin yerine geçen bir seküler kutsallık yaratma çabasını yansıtır. Bu yaklaşımın amacı ise hurafelerle, çıkarcı şeyhlerle dolu dinin yerine Cumhuriyet'in ideolojik meşruiyetini güçlendirmektir. Nitekim onun eserlerinde Mustafa Kemal, Darwinist seçilim sürecinde güçlü birey olarak kutsallaştırılır. Dumlupınar Muharebesi'ne dair menkıbelerin yeni bir dine girmiş insanların imanıyla anlatılması, Mustafa Kemal'in adının titreyerek söylenmesi, ulusal liderin doğa yasaları karşısında seçilmiş birey olarak konumlanışını gösterir (Karaosmanoğlu, 1987: 195, 358). Atatürk, biyolojik ve ruhsal üstün bir tip olarak resmedilmiş ve Cumhuriyet'te seçilimin kazanan tarafı olarak konumlandırılmıştır. Neşet Sabit'in kader anlayışını reddetmesi ve insanın kendi alınyazısını kendi eliyle yazacağını söylemesi ise bu bağlamda en sert eleştiridir. İnsanın doğa yasaları ve iradesiyle kendi kaderini belirlemesi Büchner'in akıl ve irade vurgusunu düşündürmektedir. Sonuç olarak Kadri, eserlerinde dini kurumları ve inançları Darwinist kavramlarla eleştirerek yeni bir anlatı inşa etmeye çalışmıştır. Din ya ilkel bir açıklama biçimi ya da toplumsal çöküşün kehanet dili olarak gösterilmiştir. Buna karşılık doğa yasaları, mücadele, seçilim, kalıtım ve güçlü bireyin üstünlüğü sürekli vurgulanmıştır.

Eserlerde ahlaki duyguların barbarlık olarak reddi, dini otoritenin sekülerleştirilmesi ve dinin yerini tabiat ile kutsal mücadele söyleminin alması, birbirini tamamlayan bir anlatının inşasıdır. Bu ikame, iki düzeyde işlev görmüştür. Birincisi epistemolojik düzey: bilgi ve hakikat kaynağı olarak dinin yerini akıl, doğa ve bilimsel söylem almış; dini açıklamalar mitolojik ve ilkel kategorilere indirgenmiştir. İkincisi normatif düzey: dinin sağladığı toplumsal bağlılık, anlam ve fedakârlık duyguları, ulusal mücadele ve lider kültü etrafında seküler bir kutsallığa dönüştürülmüştür. Böylece dinin toplumsal düzenleme işlevi tamamen ortadan kalkmamış, fakat içeriği ve hedefi değiştirilmiştir. Artık bireylerin itaat ve fedakarlığı, metafizik bir Tanrı'ya değil, ulusun ve modernleşme projesinin hedeflerine adanmıştır. Başka bir deyişle, Darwinizm ve Büchner'in materyalizmiyle uyumlu biçimde, dinin yerine doğa yasaları ve ulusal mücadele geçmiştir.

3.3.4. Çevresel Determinizmden Ulusal Sınanmaya: Mücadele ve Seçilim

Kadri'nin eserlerinde mücadele ve seçilim temaları örtük biçimde birbirine bağlı temalardır. Daha önce bahsedildiği gibi Kadri için tabiat, etkin-sınayan-ayıklayan bir güç olarak mücadele alanıdır. Mücadele hem bireysel hem toplumsal hem de ulusal düzeyde bir meşruiyet zemininde

aktarılmıştır. Bu çerçevede de eserlerdeki çevresel determinizm, kültürel seçilim ve kutsal mücadele söylemleri birbiriyle iç içe geçmiştir. Örneğin *Yaban*'da yer alan "Zeynep Kadından yüz kat daha haşin ve merhametsiz olan bu tabiatın sürekli dayakları altında didik didik olmuş bütün bu insanları, koruyan ve hayatlarını devam ettiren gizli kuvvet nedir?" ifadesi, tabiatın hem kırıcı hem de biçimlendirici rolünü sorgulayan bir eksen açmıştır (Karaosmanoğlu, 1991: 54). Bu sorgulama esasen eserin genel mantığını yani doğal koşulların insan kaderi üzerindeki belirleyiciliğini belirleyen bir nevi başlangıç noktasıdır. Çünkü eserde mücadele, salt insan-insan çatışması değil, insan-tabiat, insan-tarih ve insan-kader ilişkilerinin bir bileşeni olarak ele alınmıştır. Seçilim ise yalnızca biyolojik bir süreç olmaktan çıkarılarak toplumsal, kültürel ve tarihsel boyutlarıyla aktarılmıştır. Çevresel zorunlulukların belirleyiciliği en çok köylü tasvirlerinde öne çıkmıştır: "Onları bu hale koyan, üstünde yaşadıkları bu sert ve haşin tabiat mıdır?" sorusu, köylülerin ürkekliği ve pasifliği için hem coğrafi hem de tarihsel gerekçeler sunmaktadır (Karaosmanoğlu, 1991: 91). Bu bağlamda Kadri, Haeckel ve Büchner'in doğa-merkezli monist söylemleriyle örtüşen bir çevresel açıklama yapmasının yanı sıra determinizme de eleştirel yaklaşmıştır.

Eserlerde hayatın bir mücadele alanı olduğu olgusu toplumun tüm kesimlerinde gözlemlenebilir bir unsurdur. Bireysel düzeyde insan; akıl, ruh ve beden boyutlarında sürekli bir iç çatışma içindedir. Zira insan, doğanın bir unsuru olarak onu aşma ve dönüştürme eğiliminde olan bir mahluktur (Karaosmanoğlu, 1966: 24, 99; 1991: 103, 214). Bu bağlamda bireyin içgüdüleri ve arzuları ile toplumsal ve ahlaki sınırlamalar arasında sürekli bir çatışma söz konusudur. İçgüdüler zaman zaman ahlaki normlar üzerinde baskın görünse de uzun vadede aklın ve rasyonel denetimin galip gelmesi bireysel ve toplumsal evrimi ileriye taşımaktadır. Hakkı Celis'in on iki saatlik bir iç mücadelesinden sonra on iki senelik bir hayat tecrübesiyle ilerlemesi veya Selma'nın balo merdivenlerinde yaşadığı dönüşümü bu olgunun örnekleri olarak sayılabilir (Karaosmanoğlu, 2018: 191).

Toplum düzeyinde de benzer bir mücadele mekanizması işlemektedir. Farklı sosyal gruplar, çıkarlar ve normlar çerçevesinde birbirleriyle rekabet eden insanlar sürekli bir çatışma ve gelişim halindedir. Kadınlar arasındaki rekabet gibi mikro düzeydeki etkileşimler ile daha geniş toplumsal ve kurumsal çarpışmalar aynı dinamiğin farklı boyutlarıdır. Bu etkileşimler sonucunda bazı davranışlar, kurumlar ve normlar güçlenirken bazıları zayıflayarak ya yeniden biçimlenir ya da elenir. Bu seçilimin nedeni ise tarihsel ve coğrafi koşullarla ilişkili olarak aktarılmıştır. Bireysel düzeydeki trajediler ise seçilimin rastlantısal ve adaletsiz yüzünü açığa çıkarmaktadır. İsmail örneğinde "Sen, iki üvey ananın yavrususun… İkisinin acısı arasında, böyle kavrulup gitmişsin" betimlemesi, ailevi ve mekânsal trajedinin birey üzerinde yarattığı kırılmayı göstermektedir (Karaosmanoğlu, 1991: 55). İsmail'in on yedi yaşında *"ihtiyar adam gibi"* olması, tabiatın ve

yurdun erken olgunlaştırıcı etkisini simgelemiş ve dezavantaja sahip bireyler toplumsal rekabette dışlanmıştır (Karaosmanoğlu, 1991: 99).

Mücadelenin üçüncü boyutu ise ulusal veya ulusal düzeyde ki halidir. Bunun örneğini ise Ankara eserinde açıkça görmek mümkündür:

> 1921 Ankara'sı. Hanımefendi, dört beş yıl sonra, bu basit cümle, size Kitabı Mukaddes'ten bir satır gibi gelecek ve buna karışmış olmak size, hayatınızın yegâne manası gibi görünecek. Ankara, bizim için emsalsiz bir "energi" mektebi olmuştur. Sarp, yalçın ve çetin Ankara, içinde her rahattan mahrum olduğumuz, içinde zahmet, meşakkat çektiğimiz Ankara, bize sabrı, tahammülü ve inkişafımıza engel bütün zıt kuvvetlerle geceli gündüzlü çarpışmayı öğretiyor, sert bir örs gibi irademizi durmaksızın döğüyor, Nietzsche'nin dediği gibi burada muttasıl kahramanca ve tehlikeyle yaşıyoruz." Bundan güzel hayat olur mu? Dünyanın hangi noktası buradan daha enteresandır? (Karaosmanoğlu, 1987: 90).

Ankara hem bireysel hem de kolektif düzeyde bir sınanma alanı olarak tasvir edilir burada. Yaşanan yokluk ve zorluklar, sabır, tahammül ve irade gibi özellikleri öne çıkaran bir disiplin gibidir. Energi mektebi metaforu ile mücadelenin öğretici ve geliştirici olduğu vurgulanır. Nietzsche'ye göndermeyle birleşen anlatı, tehlike ve kahramanlıkla sınananların deneyim kazanıp toplumsal aktörler olarak güçlendiğini ima etmektedir. Sonuç olarak insan hem içsel bir mücadele yaşar hem çevresiyle etkileşim içinde çatışır hem de daha geniş siyasal ve kurumsal mücadelelerin parçası olur. Bu çok katmanlı mücadeleler bireysel ve toplumsal dönüşümün temel motorlarından biridir. Ulusal mücadelede "Cephe ardında kalanlar… birer tabiat garibesi gibi" ifadesiyle savaşın yarattığı toplumsal kırılmayı ve dışlanmayı betimlemektedir (Karaosmanoğlu, 1991: 142). Savaş, kimin eleneceğini yalnızca doğal koşullara bırakmadan şiddetin rastlantısallığıyla belirler. Ancak savaşa katılmayanlar toplumsal hayattan elenmesi, dışlanması gereken kişiler olarak tasvir edilir (Karaosmanoğlu, 1987: 185; 1991: 142). Bu nedenlerden seçilim her zaman düzenli, adil veya rasyonel bir süreç olarak sunulmaz eserlerde. Bununla birlikte "Ben bir ölüm adamıyım" söylemi, bireyin kendini kolektif bir amaca adaması kutsallaştırılmıştır (Karaosmanoğlu, 2018: 152).

Kültürel seçilim ekseninde ise modernleşme ve uyum kavramları belirleyici olmuştur. Neşet Sabit'in "muhite uymak ve saadeti muhite uymakta bulmak" vurgusu, yeni hayatın kalıplarını benimseyenlerin toplumsal avantajını işaret etmiştir. Bu durum, seçilimin yalnızca fiziksel çevreye değil, sosyal çevreye ve davranış kalıplarına göre de işlediğini gösterir. Dış görünüş ve sosyal davranışlar birer uyum kriteri olarak eleştirel işlenmiştir. Ekalliyet eleştirisiyle de modernleşme süreçlerinin geniş toplumsal katmanlara yayılmayıp belirli bir azınlığın çıkarına işlediğini

göstermiştir (Karaosmanoğlu, 1987: 131). Böylece kültürel seçilim, toplumsal hiyerarşilerin yeniden üretimine hizmet ederek modernleşme eleştirilmiştir.

Sonuç olarak Kadri'nin eserlerinde mücadele ve seçilim temaları çok katmanlı bir biçimde işlenmiştir. Doğa, tarih ve kültür arasındaki etkileşimler seçilimin nedenlerini ve sonuçlarını açıklamada merkezi bir rol oynamıştır. Eserler, sosyal Darwinist söylemin bazı unsurlarını ödünç almış, fakat aynı zamanda seçilimin etik ve insani sınırlarını da metinsel olarak sorgulamıştır. Böylece seçilim hem meşrulaştırılmış hem de eleştirel bir bakışla aktarılmıştır.

3.4. Toplumsal Mücadele ve Aydınlanma İdeali: Reşat Nuri Güntekin'in Eserlerinde Darwinci İzler

Reşat Nuri Güntekin (1889–1956), Türk edebiyatında özellikle Milli Edebiyat ve erken Cumhuriyet dönemi roman ve tiyatrosunun en etkili yazarlarından biridir. Eğitimini Çanakkale, İzmir ve İstanbul'da sürdüren Nuri, Darülfünun Edebiyat Fakültesi'nden mezun olduktan sonra öğretmenlik ve müfettişlik yapmıştır. Onun düşünce seyri, birey-toplum ilişkilerini, modernleşme sürecini ve ahlaki değerlerin değişimini gözlemleyen bir çizgide gelişmiştir. Roman, hikâye ve tiyatro türlerinde verdiği eserlerle, Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçiş sürecinde Türk toplumunun sosyal, kültürel ve ahlaki dönüşümünü natüralist bir bakışla ele almıştır. Onun eserlerinde insan, toplum ve tabiat arasındaki bağ, dönemin entelektüel iklimiyle uyumlu ilerlemeci söylem çerçevesinde aktarılmıştır. Bu modernleşme sürecinin ideolojik ve kültürel yansımalarını temsil eden bir anlatı stratejisine dönüşmektedir. Ancak bu söylem metaforlar ve karakter betimlemeleri aracılığıyla örtük biçimde işlenmiştir. Bu çalışmada *Çalıkuşu* (1922), *Tanrı Misafiri* (1927), *Acımak* (1928), *Yeşil Gece* (1928), *Yaprak Dökümü* (1930) ve *Miskinler Tekkesi* (1946) eserleri dönemin düşünsel ikliminde Darwinizm ve materyalizm bağlamında ele alınmaktadır.

Öncelikle Nuri'nin eserlerinde insan hem biyolojik hem de toplumsal belirlenimlerle aktarılmıştır. Bu ikili belirlenim, sık sık hayvani metaforlar ve söylemlerle yansıtılmıştır. Örneğin tabiatın karşısında insanın güçsüzlüğünü ve bağlılığını "tabiata karşı uğraşmanın nafileliği" ifadesiyle anlatmıştır (Güntekin, 2020: 26). Ayrıca insanı tabiatın bir öğesi olarak konumlandırırken, hayvanlarla ortak paydada duran bir "mahluk" tasviri kullanmıştır. Nuri'nin bu bilinçli tercihi bazen insanın içgüdüsel, hayvani yönlerini vurgulamak için, bazen de toplumun insanı nesneleştiren bakışını eleştirmek içindir. Nazmiye fena mahluk, Feride şaşılacak dinç mahluk, kuş zavallı mahluk, köylüler ve çocuklar ise iptidai mahluktur (Güntekin, 1962: 199, 233; 2017: 27, 108). Bu sınıflandırmalar insan-hayvan sürekliliğini ve toplumsal hiyerarşileri aynı düzlemde belirginleştirmiştir. *Çalıkuşu*'nda "insanlar, sahi, insafsız mahluklar" cümlesiyle insanın

doğuştan gelen acımasızlığına dikkat çekerken (Güntekin, 1962: 233), Yeşil Gece' de bu anlayış toplumsal söyleme dönüşmektedir:

> Açlığın, sefaletin Anadolu köylerinden başlarında bir yırtık sarık, sırtlarında birer meşin heybe ile sürüp getirildiği alil, ebleh, müstereddi, yarı meczup çocuklar, karlı havalarda yiyecek aramak için şehirlere inen aç kurtlara benzeyen yalnız sıhhatten, iştihadan ve hayvani sevk-i tabiilerinden ibaret birçok iptidai mahluklar- isimleri, çehreleri karışmış korkunç bir heyula sürüsü halinde- boş hücreler de rutubetten taşları yosun bağlamış avluda her gün ki hayatlarını yaşıyorlardı. (Güntekin, 2017: 28).

Esasen Nuri, insanı ahlaki ve tabiatına göre sınıflandırmaya eğilim göstermiştir. Bu sınıflamada iptidai kategoriye köylüleri, çocukları ve geleneklere bağlı, zihnen gelişime kapalı kabul edilen kesimleri yerleştirmiştir. İkinciyle üçüncünün zihinsel gelişimi aynı olmakla beraber arasındaki fark ise adi bir zümre gayretkeşliğinden başka bir şey değildir (Güntekin, 2017: 109, 135). *Çalıkuşu*'nda hayvani güdülerle öne çıkan insan, *Yeşil Gece*'de kültürel ve ideolojik bir inşa olarak tanımlanmıştır. Nuri bu eserde açlık, koruma dürtüsü, üreme ve namus gibi temaları biyolojik metaforlarla açıklamış, insan merkezciliği zayıflatmıştır (Güntekin, 2017: 23, 132, 213). İnsan davranışlarını kuş, bahçe, çöl, aç kurt gibi imgelerle yani biyolojik çağrışımlar yoluyla aktarmıştır. Ancak onun amacı tek yönlü bir determinizmi savunmak değildir. Biyolojik göndermeler, aynı zamanda toplumsal koşulların ve kültürel yapıların etkisini görünür kılmak için kullanılmıştır. İnsanın yük hayvanı gibi daima çalışamayacağı, yaşamında anlam olmasını da ifade etmiştir (Güntekin, 2024: 37). Böylece anlatıcı veya zımni yazarın tutumuyla Nuri'nin zihinsel karmaşası netleşmektedir.

Yeşil Gece'de Talip Bey figürü, bilimi ve dini gerçek anlamlarıyla kavramadan kullanan, Avrupa'yı taklit eden fakat zihinsel olarak iptidai kalan sahte aydın tipini temsil etmektedir. Nuri, bu karakter üzerinden hem dogmatik dindarlığı hem de yüzeysel pozitivizmi eleştirerek, hakikate ancak şuurlu bireyler aracılığıyla ulaşılabileceğini vurgulamıştır. Talip Bey, Avrupa referanslarıyla konuşmasına meşruiyet kazandırmaya çalışsa da aktardığı bilgiler bilimsel yöntem ve eleştirel düşünceden yoksun, ispirtizma ve söylentilere dayalı yüzeysel, taklitçi anlatılardır. Talip Bey'in "insanı hacer ve şecer kabilinden mahlûk sayanlara tokat atılması gerektiği" yönündeki sözleri ise materyalizme eleştiri gibi görünebilir (Güntekin, 2017: 108, 109). Ancak anlatıcının olumsuzlamasıyla ilkellik olarak tanımlanır. Devamında anlatıcının "Hak ve hakikatten kuvvet alan bir tek şuurlu insan, bu sürüyü kendine ram edebilir" cümlesi ise romanın temel dünya görüşünü özetlemektedir (Güntekin, 2017: 110). Burada toplum, kolay yönlendirilen bir "sürü" olarak tasavvur edilirken; gerçek değişimin ancak bilinçli, eleştirel düşünebilen bireyler aracılığıyla mümkün olacağı vurgulanır (Güntekin, 2017: 22, 23, 61, 110). Bu yaklaşım, demokratik bir

çoğulculuktan ziyade, aydın sorumluluğunu ve öncülüğünü merkeze alan bir bakışı yansıtır. Nitekim eserlerde önemli bir vurgu eğitim üzerinedir. *Yeşil Gece* eserinde anlatıcının yani Şahin Bey'in birçok düşüncesi ve davranışı eğitimle toplumu dönüştürmek üzerinedir: "Mektep, kafalardaki hurafeleri söküp atmalıdır" veya "Meşrutiyetin ikinci senesiydi. Yalnız idare değiştirmekle bir memleketin kurtarılmayacağı anlaşılmıştı" ifadeleri buna örnek olarak verilebilir (Güntekin, 2017: 16, 44). Bu olgunun eserde süreklilik arz eden bir biçimde tekrarlandığı, farklı anlatı düzlemlerinde ortaya konan benzer örneklerle de desteklenmektedir: "Bu üç yüz çocuk içinden her yıl istediğim gibi on tane çıkarabilsem; sekiz on yıl içinde, hak ve hakikatin kuvvetiyle, müderris Zühtü Efendi'nin yıldızını az çok karartacak bir nesil yetiştiririm" (Güntekin, 2017: 72). Benzer şekilde toplumsal geri kalmışlığın temel nedenini cehalet olarak tanımlarken, çözümün yine bilgi ve eğitimde bulunduğunu vurgulamaktadır:

> Cahil insan, her zaman, her yerde ya da kendi vehimlerine, batıl fikirlerine yahut da başkalarının hasis hırsızlarına ve menfaatlerine kurban oluyor… evet, asırlardan beri devam edip giden felaketlere bir nihayet vermek için insanlara hakikati öğrenmekten iyi çare ve vasıta bulunamaz. (Güntekin, 2017: 48).

Nuri, Türk toplumunu uyandırma ve aydınlatma görevini zorlayıcı müdahalelerle değil, müşfik bir yönlendirmeyle başlatmanın yeterli olacağına inanmıştır. Topluma yapılacak hafif dokunuşların kolektif bilinci harekete geçirebileceğini, asırların gerekmediğini savunmuştur (Güntekin, 2017: 95). Yine bu çerçevede gelecek kuşakların hakikati kavrayabilecek düzeye gelmesinin eğitim ve nitelikli rehberlik aracılığıyla mümkün olacağını belirtmiştir. Nitekim onun için eğitim, ahlaki ve entelektüel yönlendirme işlevi gören bir süreçtir. Doğru bir rehberin sürekli çabasıyla genç kuşakların eleştirel düşünme ve vicdani muhakeme yetileri geliştirilebileceğini belirtmiştir (Güntekin, 2017: 43, 95,117). Bu tutumda halk, yönlendirilebilir bir kitledir ve şimdilik medresenin yönlendirmesindedir.

Fransız edebiyatından özellikle Zola'nın natüralist anlayışından belirgin ölçüde etkilenen Nuri'nin *Yeşil Gece* eseri ile Zola'nın *Gerçek* adlı eseri arasındaki paralellikler kayda değerdir. Her iki romanda da halk, bireysel aklını kullanabilen bir özne olarak değil, dini otoriteler tarafından yönlendirilen bir kitle olarak temsil edilmiştir. Zola'da rahiplerin yönlendirdiği halk kitlesi, *Yeşil Gece*'de din adamları ve medrese hocaları aracılığıyla yönlendirilen halkla benzer bir işlev üstlenir.

Karakter kurgusu açısından da iki eser arasında açık bir benzerlik söz konusudur. *Gerçek*'te Simon, dini ve ideolojik önyargıların kurbanı olarak mağdur konumunda yer alırken; Marc, hakikat ve akıl adına mücadele eden idealist öğretmen tipini temsil eder. *Yeşil Gece*'de ise Mehmet Nihat

Efendi, benzer biçimde haksızlığa uğrayan mağdur figür olarak konumlandırılırken, Şahin Efendi, eğitimi ve bilinçlenmeyi savunan idealist öğretmen rolüne karşılık gelir (Güntekin, 2017: 190). Her iki eserde de din adamları, halkı kendi bencil çıkarları doğrultusunda yönlendiren aktörler olarak tasvir edilir. Her iki eserde deterministik insan tasavvuru, kurumsal otoritenin kitle üzerindeki belirleyiciliği ve anlatı teknikleri aracılığıyla kurulan toplumsal eleştiri olarak paraleldir. Başka bir deyişle insanı biyolojik ve çevresel etkenlerin ürünü olarak göstermesi, din adamlarının manipülasyonu ve toplumun bu doğrultuda sürüklenmesi paraleldir. Aydın/idealist öğretmen ise dini baskıya karşı akıl ve bilim söylemiyle aktarılmıştır. Böylece toplum, doğal ve yapısal seçilim mekanizmalarıyla biçimlendirilmiştir. "Hak ve hakikatten kuvvet alan bir tek şuurlu insan, bu sürüyü kendine ram edebilir" önermesi, toplumun kolay yönlendirilebilir bir sürü olarak tahayyül edildiğini ve değişimin ancak şuurlu bireylerin öncülüğünde mümkün olacağını pekiştirmektedir (Güntekin, 2017: 71, 110; 2024: 52). Bu bakış, aydın sorumluluğunu merkeze alırken demokratik çoğulculuk yerine elit-öncül bir modelin izlerini taşır.

Nuri'nin eserlerinde seçilim, doğrudan biyolojik terimlerle ifade edilmemiştir. Örtük bir aktarımla uyum, gayret, cesaret gibi erdemlerin toplumsal hayatta avantaj sağladığı biçiminde anlatılmıştır. Böylece uyum sağlayanın ödüllendirilmesi motifi, karakterlerin kaderlerine ve anlatı örgüsüne nüfuz etmiştir. Feride gibi karakterlerin tutunma ve ayakta kalma vurgusuyla sunulması, bağımsızlığın rekabetin ödülü olarak sunulması ve bireysel adaptasyonun ahlaki bir erdem olarak gösterilmesi seçilim mantığını pekiştirmektedir (Güntekin, 1962: 139). İnsanın toplumsal hayatta iki temel seçeneği vardır: ya mücadele ederek varlığını sürdürmek ya da korunmaya muhtaç konumda kalarak dışsal desteklere bağımlı olmak. Bu temayı *Çalıkuşu*'nda Munise'nin ölümü, *Acımak*'ta Zehra'nın dışlanıp acımasızlaşması, *Tanrı Misafiri*'nde hasta çocuğun kendinden güçsüz birini görünce şiddet uygulaması, *Yeşil Gece*'de Deli Necip'in trajik akıbeti ve *Yaprak Dökümü*'nde Ali Rıza Bey'in uyum göstererek pasifleşmesi örnekleriyle somutlaştırmak mümkündür.

Nuri toplumsal uyumu, bireysel adaptasyonu önemseyerek aktarmıştır ancak bu uyumun yozlaşma, ahlaki çürüme ve vicdani erozyona yol açtığı durumları da sert biçimde eleştirmiştir. Özellikle çıkarcılık, ikiyüzlülük ve insani değerlerin aşınması uyumun normatif bir erdem olmaktan çıkarak toplumsal adaleti ve dayanışmayı zedeleyen bir mekanizmaya dönüşmesini gösterir (Güntekin, 2017: 43, 73, 116). Zayıfların güçlüler karşısında ezilmesini toplumsal belirlenimlerin sonucu olarak tasvir ederken, bu betimlemeyi de eleştirmektedir. *Tanrının Misafiri* eserinde sağlıklı çocuklarını yaşatmak için hasta çocuğuna ilaç almayan ailesi, *Yeşil Gece*'de hafız çocuğun zorlanarak ölmesi veya *Acımak*'ta Zehra'nın çocukları eleme sistemini göstermiştir (Güntekin, 1995: 273; 2017: 115; 2024: 9). Zehra'nın bahçesindeki ağaçları ve sınıfındaki çocukları homojenleştirme eğilimi, eğitim aracılığıyla iyi tipler üretme arzusu ve zayıflara karşı

hoşgörüsüzlüğü zımni anlatıcı tarafından olumsuzlanmıştır. Çünkü doğada işleyen seçilim mekanizmalarının toplumsal düzleme aynen aktarılması yanıltıcıdır. Yoksulluk, hastalık ve kurumsal eşitsizlikler bireyleri rekabet dışına iten faktörlerdir ve bu koşullar korunması gereken insanları elenmeye değil, desteklenmeye muhtaç kılar (Güntekin, 2024: 9, 11). Bu nedenle toplumsal seçilim söylemi, bireysel erdemleri öne çıkarırken yapısal belirleyicileri göz ardı ettiğinde adaletsizliği meşrulaştırma riski taşır. Başka bir deyişle Nuri, toplumun zayıfları nasıl kenara ittiğini açıkça göstermiş ancak bunu meşrulaştırmamıştır. Eğitim, aydınlanma ve toplumsal sorumluluk vurgusuyla bu durumu eleştirmiş ve dönüştürmeyi önermiştir. Kuşaklar arası aktarım bu çerçevede alışkanlıklar, karakter tipleri ve toplumsal yapıların yeniden üretimi biçiminde ele alınmıştır Zehra'nın "Acaba vücudumla olduğu gibi ruhum ve fikirlerimle de bu adamın kızı mıyım?" sorusuyla kalıtımın ve toplumsal hiyerarşilerin içselleştirildiğini göstermiştir (Güntekin, 2024: 52). Dolayısıyla seçilim, yalnızca doğaya ait bir ilke değil, toplumsal ve kurumsal yapılar tarafından da yeniden üretilen bir mekanizma gibi işlenmiştir.

Önceki anlatı katmanlarında farklı tutumlar gözlemlense de din-bilim ekseninde Nuri'nin normatif tercihi nettir: Din bir hastalıktır. Medresenin ve hurafenin oluşturduğu zihinsel karanlığı simgelemek için "yeşil gece" metaforunu kullanan Nuri'ye göre toplumsal tıkanma, kuşaklar arası yeniden üretim ve kolektif cehaletin sebebidir. Medrese ve softa sıkça eleştirirken daha çok kurumlaşmış bağnazlık ve sorgulamaya kapalı eğitim anlayışına yönelmiştir. Çünkü medresenin ve softalığın toplumun zihinsel geriliğine katkıda bulunduğu ve hurafelerin nesiller boyu nasıl aktarıldığı tekrar tekrar işlenen temadır. Dini duygunun istismarı konusu da eserlerde sıkça işlenmiştir ve bu çerçevede idealist öğretmenin hedefi "türbe kandilleriyle beraber yeşil gecenin" söndürülmesidir (Güntekin, 2017: 249).

Bazı karakterler ve kurumlar, halkın inançlarını kendi çıkarları için kullanarak türbe çevreleri, yerel önderler ve bazı dini görevliler aracılığıyla inancı manipüle etmiştir. Mevcut koşullara göre inançlı olan kişilerin koşullar değişince yeni koşullara uyum sağması da çıkarcılık olarak işlenmiştir. Samimi inanç ile çıkar amaçlı dindarlık arasındaki çelişkiyi vurgulayarak kurumsal yozlaşmayı eleştirmiştir. Hacı Emin gibi tiplerin geçmişteki eşkıyalık eylemleriyle sonradan benimsedikleri dindarlık arasındaki tezat veya yeniliğe karşı olan ve işgal zamanı Yunanlılara hizmet eden Eyüp Hoca'nın Cumhuriyet ile değişmesi, dinin nasıl araçsallaştırılabildiğini gösterir (Güntekin, 2017: 73, 122, 251).

Kadınların rolü, din-bilim tartışmasında ayrı bir önem taşımaktadır. Kadınlar, duygusal sezgileri ve vicdanlarıyla hurafeye karşı bir direnç kaynağı olarak gösterilmiştir. Kadının "çok büyük kuvvet" olduğu fikri, metnin dönüşüm stratejisinin bir parçasıdır. Kadınların eğitilmesiyle

toplumun vicdanının ve hakikate yöneliminin güçleneceği düşünülmüştür. Kadın karakterlerin namus ve koruma içgüdüsü üzerinden betimlenmesi ise ahlaki davranışların biyolojik içgüdülerle açıklanmasının bir örneği olarak değerlendirilebilir (Güntekin, 2017: 116; 2020: 52; 2024: 9).

Diğer taraftan bilim ise ulaşılması gereken normatif bir hedef olarak akıl, deney ve eleştirel düşünceyi işaret etmiştir. Aydınlık/karanlık karşıtlığı, cehennem-cennet betimlemelerinin ironik kullanımıyla bilimin ve eğitimin lehine argümanları güçlendirmiştir. Hurafeyi çözümleyecek, medreseyi reforme edecek ve toplumsal zihniyeti dönüştürecek bir araçtır. Bilimsel yaklaşım sorgulama, delile dayalı düşünme ve vicdani sorumluluğu geliştiren bir disiplin olarak tasvir edilmiştir. Bu yüzden Nuri, bilimi toplumun aydınlanma ve ilerleme reçetesi olarak görmüştür. Eğitim kurumlarının müfredat ve yöntemlerini bilimsel düşünceye göre yeniden düzenlemenin zorunlu olduğunu vurgulamıştır. Örneğin Şahin Efendi'nin hedefi, küçük bir grubun doğru biçimde yetiştirilmesiyle uzun vadede toplumun zihinsel dönüşümünün sağlanabileceği inancına dayanmıştır. Eserde geçen pasajda, her yıl seçilecek birkaç öğrencinin on yıl içinde medresenin etkisini azaltacağına dair hesaplamalar yapılmış ve eğitim yoluyla toplumsal değişimin mümkün olduğuna dair inancı pekiştirmiştir. Bu yaklaşım, hurafe ve dogmatizme karşı çözümün eğitim merkezin koyduğunu göstermişti.

Metinlerde şüphe teması hem bireysel hem de toplumsal düzeyde önemli bir yer tutmuştur. Şüphe, karakterlerde derin ruhsal sancılara yol açmıştır. Özellikle bazı kahramanlar inançlarını sorgularken büyük bir içsel çatışma yaşamışlardır. Şahin Efendi'nin şüphe sürecine dair ifadeleri, sorgulamanın psikolojik yükünü ve aynı zamanda dönüştürücü potansiyelini gösterir. Bu bağlamda onun *"Şüphe ediyorum."* sözü metinlerde şüphenin bir yandan yıkıcı diğer yandan yeniden inşa edici bir başlangıç olarak gösterilmiştir. Doğru rehberlik ve eğitimle birleştiğinde şüphenin toplumsal ilerlemeye kapı açacağını ima etmiştir.

Bununla birlikte Nuri, dinin insani ve etik boyutunu da koruyarak merhamet, vicdan ve toplumsal dayanışma gibi değerleri olumlamıştır. Eserlerde merhametin yokluğu, insan ilişkilerinde sertleşmeye ve yalnızlaşmaya yol açan bir etken olarak sunulmuştur. Nuri'nin burada eleştirisi ise, merhametin yerini dogmatik katılığın almasına yönelmiştir. Bu nedenle dinin etik yönüyle, hurafe ve bağnazlıktan ayrıştırılarak ele alınması gerektiği vurgulanmıştır. Nitekim dinin bireysel ve toplumsal işlevi göz ardı etmemiştir. Dini söylemin toplumsal fayda üreten yönleriyle, yani insanlara "başkalarına verilen saadet"i öğretmesiyle değerli olduğunu belirtmişti (Güntekin, 2024: 49). Dini değerlerin yokluğundan doğan boşluğu ise ahlak ile tamamladığı söylenebilir. Bu çerçevede ahlak, salt kurallara uyma değil, eğitilmesi gereken bir erdem olarak ele alınmıştır. Hakikat ve eleştirel düşünceyle desteklenen ahlak, hurafenin yerini alacak bir toplumsal düzenin

temeli sayılmıştır. Böylece merhamet, sorumluluk ve adalet duygusunu da kuşaklara aktaran öğretmenler dinin sağladığı toplumsal bağlar, akılcı ve vicdani bir zeminde yeniden inşa edilebilir (Güntekin, 2017: 33, 126).

Karakterlerin iç çatışmaları, din-bilim temasını somutlaştırmak için kullanılmıştır. Her tip, bu çatışmanın farklı bir yönünü temsil etmiştir. Örneğin Şahin Efendi'nin şüpheleri, iç mücadelenin yanı sıra medresenin toplumsal işlevine, softa otoritesine ve türbe kültürünün yaygın etkisine yönelik sistematik bir sorgulamaya dönüşmüştür (Güntekin, 2017: 22, 33, 95). Şüphe eden aydın, çıkarcı dindar, vicdanlı ama sorgulamayan halk gibi tipler aracılığıyla Nuri, toplumsal çözümlemelerini dramatik örneklerle desteklemiştir. Bu tipolojiler, okuyucunun somut örnekler üzerinden düşünmesini sağlamıştır. Eserlerinde bu bağlamda çok sesli bir tartışma alanı kuran Nuri'nin tek bir ideolojiyi savunduğunu söylemek mümkün değildir. Farklı modernleşme yaklaşımları temsil edilmiş, bazen taklitçi bazen samimi reformcu figürler karşılaştırılmıştır. Bu çok seslilik, Nuri'nin metnini ideolojik tekdüzeliğin ötesine taşımış; okuyucuya, modernleşme ve aydınlanma süreçlerinin yerel dinamiklerle nasıl etkileştiğini gösteren nüanslı bir bakış sunmuştu. Ayrıca eserlerde tarihsel bağlam da göz ardı edilmemiştir. Meşrutiyet sonrası toplumsal dönüşüm beklentileri, yerel direnişler ve merkezi reform çabaları arasındaki gerilimler metnin arka planını oluşturmuştur. Nuri, bu tarihsel çerçeveyi kullanarak, insanın sürekli bir mücadelede olduğunu örtük olarak belirtmiştir: "Cemiyet hayatında bir muayyen dâva için boğuşanlar, ringde birbirini yumruklayan boksörlere benzerler. Dövüşürler ve birbirlerinin ellerini sıkarlar." (Güntekin, 1995: 262).

Sonuç olarak Nuri'nin anlatısında insan tasavvuru hem biyolojik hem de kültürel belirlenimlerin iç içe geçtiği çok katmanlı bir perspektif olarak sunulmuştur. İnsan bazen doğal seçilimin sahnesinde rol alan bir aktör gibi bazen de toplumsal kurumların, özellikle medrese ve softa gibi yapıların sürüklediği sürü olarak göstermiştir. Edebi dilde Darwinist söylem örtük biçimde işlenirken etik sonuçları ve sınırları eleştirel çerçevede ele alınmıştır. Çünkü ona göre insan biyolojik eğilimlerin, kültürel normların ve kurumsal pratiklerin karşılıklı etkileşimi içinde kavranması gereken bir varlıktır. Toplumsal alanda akıl, vicdan, eğitim ve toplumsal sorumluluk gibi unsurları normatif ölçütler olarak konumlandırmıştır. Bu ölçütlerin rehberliğinde bireylerin hem biyolojik eğilimlerini hem de kültürel mirasını denetleyip yönlendirebileceğini savunmuştur. Başka bir deyişle Nuri, Darwinist söylemin betimleyici gücünü edebi zeminde kullanmış ama onu tek açıklayıcı ilke olarak kabul etmeyip, toplumsal aydınlanma ve etiğin yeniden inşa için bilimi, eğitimi ve ahlaki duyarlılığı normatif hedefler olarak öne çıkarmıştır.

3.5. Bilimci ve Evrimci Perspektifin Yazarı: Hüseyin Rahmi Gürpınar

Türk edebiyatının modernleşme sürecinde önemli bir yere sahip olan Hüseyin Rahmi Gürpınar (1864–1944), özellikle roman ve hikâye türlerinde verdiği eserlerle Servet-i Fünun dönemi ve sonrasında toplumu etkilemiş bir yazardır. Eğitimine mahalle mektebinde başlayan Rahmi, Mahmudiye Rüştiyesinde okumuş ve daha sonra Mekteb-i Mülkiye'ye devam etmiştir. Ancak hastalığı nedeniyle eğitimini tamamlayamamış, bu sırada Fransızca dersleri almıştır. Bir süre devlet memuriyetinde çalıştıktan sonra II. Meşrutiyet'in ilanından sonra ayrılmıştır. Böylece edebiyata yönelmiş, Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin V. döneminin bir kısmında (1936-1939) ve VI. döneminde (1939-1943) Kütahya milletvekilliği yapmıştır. Tanzimat sonrası toplumsal dönüşümlerin hız kazandığı bir dönemde Rahmi, eserlerinde birey-toplum ilişkisini, Batılılaşma sürecinin yarattığı çatışmaları ve gündelik hayatın çelişkilerini ele almıştır. Büyük ölçüde realizm ve natüralizm akımlarından etkilenmiş, özellikle Ahmet Mithat Efendi'nin teşvikiyle yazar olduğu için onu örnek almıştır. Onun halk için edebiyat anlayışını benimsemiş ve eserlerinde toplumu bilinçlendirme amacını ön planda tutmuştur. Sade dili, canlı diyalogları ve mizahıyla geniş bir okur kitlesine ulaşmıştır. Hâce-i evvel (ilk öğretmen) olarak anılan Ahmet Mithat Efendi'nin geleneğini devam ettirdiği için Hâce-i sani (ikinci öğretmen) denilmiştir. Ahmet Mithat Efendi ile Rahmi arasındaki temel ayrım, getirmek istedikleri değer değişikliğinin kapsam ve derinliğinde ortaya çıkar. Ahmet Mithat, halkın İslami ideolojiden beslenen değerlerini benimseyen ve eserlerinde bu çizgiyi sürdüren bir yazar olarak öne çıkmaktadır. Rahmi ise, özellikle II. Meşrutiyet'in ilanından sonra kaleme aldığı romanlarda, politika, ahlak ve din alanlarında halkın genel görüşlerinden farklı, daha radikal fikirler geliştirmiştir. Nitekim kendisi *Şekavet-i Edebiye*'de amacını açıkça ortaya koyarak, edebiyat aracılığıyla köklü bir değer dönüşümü hedeflediğini belirtmektedir: "Ben her eserimde kari'lerimi, avami şathiyyat (eğlenceli fıkralar) arasında yüksek bir felsefeye doğru çekmeye uğraştım!". Dolayısıyla o geleneksel inançlar ve yerleşmiş düşüncelerin yerine bilime dayalı pozitivist zihniyeti yerleştirmeye çalışmıştır. Söz konusu bu "yüksek felsefe" romanlarda kendini üç alanda göstermektedir: toplumsal adalet, kadın-erkek ilişkisi ve din. (Moran, 2013: 114).

Rahmi için toplumsal adalet, dönemin düşünsel atmosferinde sol eğilimli bir yaklaşımın parçasıdır; Türk köylüsünün sömürüldüğünü dile getiren ilk yazarlardan biridir. Ancak romanlarında, başlangıçta adaletsizliğe karşı çıkan yoksul karakterler zamanla yalnızca kendi çıkarlarını gözetmeye yönelirler. Çünkü ona göre insan doğası gereği bencil ve çıkarcıdır; üst sınıfa yükselen birey de alt sınıfı ezmenin yollarını aramaktadır. Yeni bir ahlak düzeni kurma çabasında Nietzsche'den esinlenmiş, romanlarında "üstadım" ve "pirim" ifadeleriyle ona atıfta bulunmuştur. Bu bağlamda, Türk edebiyatında ekonomik eşitsizlik, emek-sermaye çatışması gibi konuları gündeme getiren ilk yazarlardan biri olmuştur. Onun eserlerindeki karakterler üstün insan tipleri değil, yaşam mücadelesi veren ve geleneksel ahlak kurallarını reddeden bireylerdir. Kadın-erkek

ilişkilerine yaklaşımında da benzer bir çizgi görülmektedir. Aşkı fizyolojik bir cinnet olarak tanımlayarak evliliği insan doğasına aykırı bulur ve "Bolşevik usulü evlenme" olarak nitelendirdiği serbest aşkı savunur. Din ise onun yüksek felsefesinin önündeki en büyük engel olarak görülür. Bu nedenle Rahmi'nin düşünsel sistemi karamsar bir nitelik taşımaktadır. İnsana dair temel varsayımı, doğuştan bencil bir varlık olduğu ve hayatın bu bencilliğin yol açtığı bitmeyen çatışmalardan ibaret bulunduğudur. Ona göre dünya, daima güçlü-güçsüz, zeki-ahmak, aldatan-aldanan ikilikleri üzerine kuruludur (Moran, 2013: 114, 122, 128). Ayrıca romanlar, Rahmi'nin Meşrutiyet'in resmi söylemleriyle toplumsal gerçeklik arasındaki uçurumu gözler önüne serme çabasının bir parçasıdır. Osmanlı'nın son döneminde ortaya çıkan eşitlik ve özgürlük vaatleri, onun eserlerinde çoğu zaman yalnızca sembolik bir düzlemde kalmış, gündelik yaşamda ise sınıfsal ayrımlar ve ekonomik eşitsizlikler devam etmiştir. Cumhuriyet'in ilanıyla birlikte modernleşme ve laikleşme ideolojisi yeni bir umut sunsa da Rahmi'nin karamsar "yüksek felsefesi" bu söylemlerin toplumsal düzeyde tam anlamıyla karşılık bulmadığını vurgulamıştır.

Kuyruklu Yıldız Altında Bir İzdivaç'ta Rahmi, meşrutiyetin resmi söylemlerindeki eşitlik iddiasıyla pratikteki sınıfsal ayrımı karşılaştırmıştır. Eserde tiyatroya giriş ücretinin fakirleri dışladığı örneği, siyasi hakların ve sembolik eşitlik söylemlerinin maddi koşullar tarafından nasıl boğulduğunu göstermiştir. Böylece meşrutiyetin ilanı, toplumsal yaşamda gerçek bir dönüşüm sağlamamış, yalnızca yeni bir dekor sunmuştur. Kadın, herkesin birlikte ve eşit olacağı bir toplum hayalini kurarken, bu söylemin içtenliğini sorgulamış, en azından Meşrutiyet'in ilan edildiği günü kutlarken dile getirilen eşitlik söyleminin, coşkuyla ifade edilmesine rağmen toplumsal gerçeklikte tam anlamıyla karşılık bulmadığını düşünmüştür (Gürpınar, 2020b: 72). Aynı eserde medeniyet ve savaş eleştirisi, teknolojik ilerlemenin insani değerlerle çeliştiğini ortaya koymuştur. Rahmi, savaşta üstün olanların medeni sayılmasını tersine çevirmiş, modern silahların ve stratejilerin zalimliği daha etkili kıldığını, bu yüzden medeniyet ölçütlerinin yeniden düşünülmesi gerektiğini savunmuştur (Gürpınar, 2020b: 69). Bu tespit, ilerlemenin yalnızca teknik ve askeri başarılarla ölçülemeyeceğini, ahlaki ve kültürel olgunlukla desteklenmesi gerektiğini vurgulamıştır.

Hayattan Sahifeler'deki gözlemler, Doğu ile Batı arasındaki estetik ve yaşam tarzı farklarını kültürel bir çözümleme olarak sunmuştur. Rahmi, Batı'da sanatın süsleme ve teknik üstünlüğe dayandığını, Doğu'da ise güzelliğin daha çok tabiat ve anın manevi çekiciliğinde bulunduğunu belirtmiştir (Gürpınar, 2021c: 62). Mezarlık örneğiyle, toplumun yaşam ve ölüm anlayışındaki düzensizliğin modernleşme eksikliğini açığa çıkardığını göstermiştir (Gürpınar, 2021c: 42). Tevekkül ve kader anlayışının günlük hayatta yarattığı pasiflik, modern rekabet dünyasında dezavantaj olarak eleştirilmiştir (Gürpınar, 2021c: 70). *Efsuncu Baba*'dan aktarılanlar, meşrutiyetin getirdiği siyasi değişikliklerin halk zihniyetinde ve kurumlarda derin dönüşümler yaratmadığını göstermiştir. Yazar, eski yönetim biçimlerinin yerini alan yeni rejimlerin de benzer zaafları

taşıdığını, ideallerin pratikte çarpıtıldığını ve aydınların, yazarların özgür düşüncesinin sık sık baskılandığını ileri sürmüştür (Gürpınar, 2021b: 82, 83). Böylece siyasi değişimin tek başına kültürel ve entelektüel ilerlemeyi garanti etmediğini savunmuştu. Enver Paşa örneğiyle, milliyetçi kahramanlık söylemlerinin trajik sonuçları ve gerçek başarısızlıkları teşhir edilmiş ve eleştirilmiştir:

> Eski ve yeni dünyada en etkili ve kuvvetli sözlerin hangi dudaklardan çıktığını ve en ustalıklı entrikaların hangi fabrikaların ürünü olduğunu fark edenler hakikati sezmiş olurlar. Eğer hakikat böyle olmasa dünyada ne bir Napolyon çıkabilirdi ne de kendini Türklüğü ve İslamiyet'i kurtarmakla görevli bilen Enver Paşa ... Kurtarmaya uğraştığı Türklüğü büsbütün harap etti. Bu zafersiz kahramanın kefenlendirmeden gömdürdüğü insanların hesabını eğer Cenabıhak ondan soracaksa aman yarabbi!.. Soramayacaksa şöyle böyle günahları işlemekten hiç korkmayalım. Enver son nefesine kadar kendini pek büyük bir işle müjdelenmiş bildi. Üst üste gelen müthiş başarısızlıkları onun kendine güvenini kırdıramadı. Siyasi ve askeri maharetinin son iflası felaketinde İstanbul'dan adi suçlular gibi kuyruğu kıstırıp kaçtı. Hamiyeti onu diğer bir İslam beldesine koşturdu (Gürpınar, 2021b: 82).

Bu alıntıdan anlaşılacağı üzere Rahmi, Enver Paşa'yı kendisini milletin kurtarıcısı olarak gören, ancak aldığı kararlarla ağır yıkımlara sebep olan bir lider olarak eleştirel biçimde tasvir etmiştir. Enver Paşa'nın askeri ve siyasi başarısızlıklara rağmen kendine olan inancını sürdürmesini, gerçeklikten kopuk bir liderlik anlayışının göstergesi olarak değerlendirmiştir. Osmanlı'nın son dönem liderliğini sert biçimde eleştirerek bu dönemin başarısızlıklarını vurgulamakta ve yeni siyasal düzenin ortaya çıkışını meşrulaştırmıştır. Bu bağlamda yanlış yönlendirilmiş idealizmin tarihsel ve toplumsal açıdan olumsuz sonuçlar doğurabileceğini vurgulamıştır.

"Bu dünya henüz büyük komik Molierel çağından üç adım ileri gitmedi." ifadesi ve benzer vurgularla, insan doğasının zor değiştiği üzerine yapılan vurgularıyla toplumun köklü bir dönüşüm geçirmediğini belirtmiştir (Gürpınar, 2021b: 83). İnsanın temel zaaflarının ve çıkarcı eğilimlerinin tarih boyunca tekrarlandığını, yalnızca sahne dekorlarının değiştiğini söyleyerek, yüzeysel Batılılaşmanın insan doğasını dönüştürmeye yetmeyeceğini göstermiştir. Onun bu düşüncesi, toplumsal reformların içeriğinin bilinç ve eğitimle desteklenmesi gerektiği sonucunu doğurmuştur. İnsanı "vücut makinesi" metaforuyla tanımlayan *Ölüm Bir Kurtuluş Mudur?* eserinde ruhsal çöküşlerin çoğunlukla organik dengesizliklerin ve sosyal koşulların sonucu olduğunu savunmuştur. Eserde intiharın ahlaki bir sapma olarak tek başına yorumlanamayacağını, sistematik bir tahlil gerektirdiğini belirterek modernleşme sürecinde toplumsal sorumluluk ve sağlık politikalarıyla ele alınması gerektiğini ima etmiştir (Gürpınar, 2022b: 64). Kısacası Rahmi, meşrutiyet ve

modernleşme süreçlerini olumlu bir hedef olarak görürken, bu hedeflerin gerçekleşmesi için akıl, eğitim ve maddi koşulların eşzamanlı olarak düzeltilmesi gerektiğini savunmuştur. Onun eleştirisi, reformların sembolik ilanlarla sınırlı kalmasının, toplumsal adaletsizlikleri ve kültürel pasifliği sürdürdüğünü göstermiştir. Gerçek ilerlemenin ancak bilinçli bir dönüşümle mümkün olacağını ısrarla dile getirmiştir (Gürpınar, 2020b: 58).

Vurgulanmalıdır ki Rahmi, eserlerinde Darwinizmi örtük bir dil ya da etik ve toplumsal filtreler aracılığıyla kullanmamıştır. Aksine, Darwinizmin temel kavramlarını doğrudan edebi metinlerine taşımış, bu bağlamda Darwin ve Spencer'ın isimlerini eserlerinde açıkça zikretmiştir. Bir diğer farkı da Darwinizmi doğrudan roman kişileri arasında dramatize ederek okuyucuyu tartışmanın içine çekmesidir. Özellikle *İnsanlar Maymun Muydu?* adlı romanı, Darwinci düşüncenin edebi bir zeminde iki sesli bir tartışmaya dönüştüğü örneklerden biridir. Bu eser, evrim kuramının toplumsal ve bireysel düzeydeki yansımalarını tartışmaya açarak dönemin entelektüel ikliminde Darwinizmin nasıl algılandığını göstermesi bakımından önemlidir. Bu çalışma kapsamında *Kuyruklu Yıldız Altında Bir İzdivaç* (1912), *Gulyabani* (1913), *Hayattan Sahifeler* (1919), *Dirilen İskelet* (1923), *Efsuncu Baba* (1924), *Cehennemlik* (1924), *Ölüm Bir Kurtuluş Mudur?* (1931), *Dünyanın Mihveri Kadın mı, Para mı?* (1934) ve *İnsanlar Maymun Muydu?* (1968) eserleri üzerinden Rahmi'nin Darwinizm ve materyalizm perspektifi açıklanmaya çalışılmıştır.

3.5.1. Tabiatın Mutlaklığı Karşısında İnsan

İlk olarak Rahmi'nin tabiata bakışı, onun eserlerinde insan hayatının ve toplum düzeninin temel yasalarını belirleyen mutlak bir güç olarak ana çerçevedir. Rahmi tabiatı hem bilimsel hem de edebi bir dille anlatmış, onun merhametsiz, değişmez ve sürekli mücadeleye dayalı yasalarını, insanın gündelik hayatına ve toplumsal düzenine uyarlamıştır. Örneğin "Sade ne demektir? Acaba kâinatta bunun manasına uygun bir zerre bulunabilir mi? Hesapta bir'i, geometride noktayı basit farz ediyoruz. Bu sırf bir varsayımdan ibarettir. Hakikat değil. Parçalardan meydana gelmeyen bir tam'ı tabiatta bulmak değil, bu kesinliği zihin bile kabul edemez." derken doğada mutlak bir basitlik olmadığını söylemiştir (Gürpınar, 2020b: 27). Bu düşünce, Büchner'in materyalist doğa anlayışıyla önemli ölçüde örtüşmektedir. Nitekim Büchner, doğayı mekanik işleyişe sahip, parçalı bir yapı olarak ele almış ve bu yapıda herhangi bir metafizik ya da indirgenemez tözün varlığını reddetmiştir. Bununla birlikte söz konusu yaklaşım, Haeckel'in monist felsefesiyle de benzerlik göstermektedir. Haeckel'e göre doğadaki tüm varlıklar, birbirinden bağımsız ve ayrı özler olarak değil, tek ve bütüncül bir gerçekliğin ayrılmaz parçalarıdır. Bu bağlamda Rahmi'nin doğa tasavvuru, metafizik açıklamaları dışlayan, doğa yasalarını insan ve toplum hayatının belirleyici unsurları olarak merkeze alan, materyalist ve bütüncül bir düşünce zeminine oturmaktadır. Böylece

doğa, insan davranışlarını, ahlaki yönelimleri ve toplumsal ilişkileri biçimlendiren temel bir belirleyici güç olarak konumlandırılmıştır: "Tabiat seni akıllı, budala, uzun, kısa, şişman, sıska, istediği çapta, beğendiği tipte yaratır. Onunla dalaşıp curcunaya kalkışmak, çıldırmaktır." (Gürpınar, 2022b: 54). Doğa yasalarının değiştirilemezliğini ve insan iradesi üzerindeki belirleyiciliğini vurgulayan bir diğer ifade ise: "Halbuki kanun-u tabiat haricinde hiçbir şey vuku bulmaz." (Gürpınar, 2021a: 66). Bu yaklaşım, bireyin doğaya karşı konumunu edilgen bir düzleme yerleştirirken, toplumsal ilişkileri de doğadaki mücadele ve eleme prensibi üzerinden açıklar. Nitekim "Tabiattaki kendinden zayıfını yutma kuralı en küçük mikroplardan en büyük hatta en yüksek canlılara kadar geçerli ... Cemiyetler, hükümetler, devletler de böyle ..." doğal seçilim fikrinin toplumsal alana uyarlanması olarak okumak mümkündür (Gürpınar, 2020b: 50, 51).

Öte yandan, insanın tabiatın bir parçası olduğu ve felaketlerin temelinde cehaletin yattığı yönündeki ifadeler, bu determinist çerçevenin içinde eğitimi ve bilgiyi bir çıkış yolu olarak konumlandırır. Dolayısıyla Rahmi, bir yandan doğa yasalarının mutlaklığını kabul ederken, diğer yandan insanın bu yasaları kavrama düzeyi ölçüsünde ilerleyebileceğini ileri sürerek, materyalist ve pozitivist bir düşünce hattı kurmaktadır: "Tabiat hiçbir yeri boş ve âtıl bırakmaz. Halbuki tabiat ezeli ve değişmez büyük kanunlarını her fert hakkında istisnasız tatbik eder." (Gürpınar, 2021a: 45).

> Biz tabiattan bir cüz yani bir parçayız. Onun, aklımız erdiğince ve tahsil derecemize göre anlaşılabilir kısımlarını öğrenmeye çalışırsak birçok hatalardan kurtulmuş oluruz. Çünkü insanlar her felakete cehaletleri sebebiyle uğramışlar ve hala uğramaktadırlar. İnsanlık çocukluk zamanında akıl erdiremediği konularda daima batıl zanlara düşerek işte bundan dolayı ilerleme yolunda gecikmiştir (Gürpınar, 2020b: 37).

Bu alıntılardan anlaşılacağı üzere Rahmi'nin tabiata bakışı esasen Tanrı'ya benzer bir mutlaklık atfeden bir anlayıştır. Onun eserlerinde tabiat, insandan bağımsız, kendi yasalarıyla işleyen, merhametsiz ama aynı zamanda kaçınılmaz bir düzen olarak görünmektedir: *"Tabiat merhametsizdir, sağırdır, yamandır. Onun karşısında tazallümle ne kadar çırpınsak o iradesinin bir harfini değiştirmez."* (Gürpınar, 2021a: 207). Bu yüzden tabiat karşısında insanın iradesi sınırlıdır ve neyi emrediyorsa o olur. Tabiat adeta Tanrı gibi mutlak bir otorite olarak tanımlanmıştır. İnsan ne kadar dua etse ne kadar yakarsa da kendi kanunlarını değiştirmez. Bu düşünceler Haeckel'in monist anlayışıyla örtüşmektedir. Yaratıcı gücüyle tabiat mutlak, değişmez, yaratıcı ve hükmedici bir güçtür. Onun karşısında çaresiz olan insan, diğer canlılar gibi tabiatın parçası olmaktan ibarettir.

Rahmi'ye göre insan, tabiatın ezeli ve ebedi kanunlarına tabidir ve bu kanunların dışında bir hayat tasavvur edilemez. İnsan tabiatın düzenine karşı çıkmaya kalktığında, aslında kendi varlığını inkar etmiş olur. İlerleme ancak doğayı tanımakla, onun yasalarını öğrenmekle mümkün olabilir. İnsan tabiatın bilgisinden uzaklaştıkça, kökenine itiraz ederek batıl inançlara ve yanlış düşüncelere sapabilir. Bu yüzden cehalet, tabiatın işleyişini kavrayamayan insanın en büyük felaketidir. İlerleme için onu anlamak ve onunla uyum içinde yaşamak gereklidir (Gürpınar, 2020b: 37).

Tabiat ile yaşamı eşitleyerek ele alan Rahmi'nin düşüncesinde insan ve toplum hayatının temel belirleyeni olarak tabiat kurgusu vardır. Yani tabiatın ezeli/ebedi kanunları insanı, toplumsal ilişkileri, siyasal hiyerarşileri ve etik normları da şekillendirmektedir. Tabiatta gözlemlenen rekabet, kaynakların sınırlılığı, zayıfın elenmesi gibi olgular, toplumsal yaşamda da benzer mekanizmalarla tekrar eder. Bireyler, gruplar ve devletler arasındaki çatışmalar, tabiatın zorunlu düzeninin toplumsal izdüşümleri sayılmıştır (Gürpınar, 2020b: 50, 130; 2021a: 314; 2021c: 89; 2022b: 42).

Bu eşitleme, teorik olarak iki düzlemde işlev görmektedir. Birincisi açıklayıcı düzlem: toplumsal olgular tabiat yasalarının kaçınılmaz sonuçları olarak yorumlanmış böylece doğal olan her şey meşru sayılmıştır. Savaşlar, sömürü, güç dengeleri ve hiyerarşik örgütlenmeler tabiatın mücadele ilkesinin insan dünyasındaki izdüşümleri olarak görülmüştür. Bireysel irade ve ahlaki tercihler ise tabiatın genel düzeni karşısında sınırlı olduğundan, insanın özerkliğini azaltmıştır. İkincisi normatif düzlem: hak ve adalet bu bakış açısıyla yeniden tanımlanmıştır. Hak kavramı sıklıkla kuvvetle/güçle ilişkilendirilmiştir. Yani güçlü olanın haklı olması tabiatın zorunluluğuyla gerekçelendirilmiş ve toplumsal meşruiyet üretiminde ideolojik bir işlev üstlenerek yeniden tanımlanmıştır (Gürpınar, 2020b: 50).

Rahmi'nin tabiat-toplum analojisi, tabiat yasalarının toplumsal düzen için bir model olarak kullanılabileceği iddiasına dayanmaktadır. Bu analojiye göre, doğada güçlü olanın zayıfı yenmesi nasıl doğal ve meşru ise, toplumda da güçlülerin zayıfları ezmesi aynı ölçüde meşrudur. Böylece toplumsal adalet ve eşitlik talepleri, doğanın işleyişine aykırı, yapay ve temelsiz bir arayış olarak görülür. Rahmi, insanın ancak ölüm karşısında eşit olabileceğini ileri sürerek, yaşamın kendisini eşitsizlik üzerine kurulu bir süreç olarak tanımlamıştır. Sosyopolitik sonuçları da bu anlamda okumak mümkündür. Devletler arası rekabet, emperyalist yayılma, iç politikada iktidarın pekiştirilmesi gibi olgular, tabiatın zayıfı yutma kuralının siyasal yansımaları olarak aktarılmıştır. Bu okumada güç, meşruiyet kaynağına dönüşmüştür (Gürpınar, 2020b: 50, 51, 54, 91; 2021b: 81, 83). Rahmi'nin bu yaklaşımı, toplumsal düzeni doğa yasalarıyla özdeşleştiren Darwinist bir bakış açısını yansıtır. Güç, üstünlük ve hakimiyet, toplumsal ilişkilerin meşru ilkeleri olarak kabul

edilirken eşitlik talepleri, insanın doğal konumuna yabancı bir müdahale olarak eleştirilmiştir. Dolayısıyla Rahmi'nin analojisi, toplumsal yapıyı doğanın rekabetçi ve seçici işleyişine indirgemiştir. İnsanlar yaşamda hiçbir zaman eşit olamaz; eşitlik ancak ölümün mutlak hükmü altında gerçekleşir (Gürpınar, 2021a: 48).

Ölüm yalnızca insanlığa mahsus bir son olarak değil, bütün canlıların ortak kaderi şeklinde ele alınmıştır. Bu çerçevede insan, ontolojik ayrıcalıktan arındırılarak diğer canlılarla aynı düzleme yerleştirilmiştir (Gürpınar, 2020b: 54). Böylece insan-hayvan ayrımı zayıflatılmış, varoluşsal sonluluk tüm canlıların paylaştığı evrensel bir olgu olarak vurgulanmıştır. Ölüm gibi yaşama içgüdüsünün de tüm canlılarda aynı olduğu şöyle aktarılmıştır: "Hayat durduğu andan itibaren vücut cifeye döner. Ve bu hususta, artık bin koyun, bu maymun, bir insan cesedinin arasında fark kalmaz. Hepsi tabiatın aynı kanununa teban çürür (Gürpınar, 2021a: 97). Yaşamı sürdürme güdüsünün de aynı şekilde tüm canlılarda ortak ve içgüdüsel bir nitelik taşıdığını ise şöyle aktarmıştır: "Hayat caddesinde her ferdin ölümden kaçındığını görüyoruz. Bu sakınma en küçük mahlukata varıncaya kadar yaşayanlara mahsus insiyaki bir histir." (Gürpınar, 2022b: 42). Bu alıntılardan anlaşılacağı üzere bedenin çürümesi ve organik dönüşüm süreçleri insanı hayvandan ayıran nitelikler olmaktan çıkarılmıştır. Ayrıca yaşamı koruma içgüdüsünün en küçük mahlukata kadar uzandığını vurgulayarak hayatta kalma güdüsünün biyolojik bir temelinin bulunduğunu göstermiştir. Böylece onun anlatısı, ölümün ve yaşama içgüdüsünün evrenselliğini öne çıkararak insan-hayvan ayrımını zayıflatmış ve insanı doğanın sürekliliği içinde konumlandırmıştır. Ayrıca *Dirilen İskelet*, *Cehennemlik* ve *Ölüm Bir kurtuluş mudur?* eserlerinde insanın evrimle bugünkü formunu aldığına dair tartışmalar vardır:

> -Halikın bütün insanları bir numune üzerine yaratmak istediği görülüyor. Hepimizin vücut kemiklerimiz gözümüzün önündeki şu model üzerine çatılmamış mı?
>
> -Böyle bir mukayese ve karabet taharrisine kalkar isek zatü'l-fıkarat ve's-sidye olanlardan başlayıp aşağı doğru bütün hayvanlar ile de akraba çıkarız. İnsana, tekemmül etmiş bir maymun demiyorlar mı? Bu bizim için iftihar edilecek bir akrabalık değil amma maymunda teşekkülatça kendinden daha kaba bir hayvanın mütekemmilidir. (Gürpınar, 2021a: 275).
>
> Muzaffer: İstiridyeden, kurbağadan azman olduğumuzu söyleyenler de var…
>
> Sabri Bey: Oğlum ru-yı zeminde ne kadar mahlukât varsa yengeç, yılan hep hısım akrabayız (Gürpınar, 2010: 192).

> Şefika Hüsnü: Hayat telakkisinde öküzleri, mandaları insanlardan üstün mü buluyorsunuz?

> Doktor: Şüphesiz… Hayvanlar insiyaki bir anlayışla hayatın muhafaza-i nefsi kanununa daha riayetkar görünüyorlar. Bu mukaddes bir kanundur. Zıddına hareket küfürdür (Gürpınar, 2022b: 168).

Böylece düşünce ve doğruluk sahibi varlıklardan başlayıp tüm hayvanlara doğru bir akrabalık zinciri kurmanın mümkün olduğunu belirtmiştir. Evrim tabiatın değişmez kanunlarından biridir. Bu ne bir övünme meselesidir ne de aşağılanma, sadece doğa tanrısının yarattığı türler arası bir geçiştir. Diğer taraftan materyalist bir perspektiften hareketle insan vücudu mekanik ve işlevsel bir düzenek olarak okumak mümkündür. Organik süreçler, nedensel ve ölçülebilir birer olgu olarak betimlenerek maddileştirilmiştir. Ruh ise soyut, bağımsız bir özne olmaktan çıkarılmış ve bedenle sıkı bir ilişki içinde aktarılmıştır. Ruhun da beslenme ve metabolik süreçlere tabi bir bileşen olarak aktarılmasıyla bedeni tamamlayan ve ondan ayrı düşünülemeyen bir öğe haline gelmiştir. *Efsuncu Baba*'da ruhun nasıl bir olgu olduğu tartışılmış insanların ölümünde ne oldukları sorulmuştur. *Dirilen İskelet* eserinde ise "Cismani ihtiyaçlarımız vardır, ruhani ihtiyaçlarımız vardır." ve "Ruhla vücut gibi her şey muzaaf olmalı." İfadeleri yer almaktadır (Gürpınar, 2021a: 64, 78). Eserin devamında ruh meselesi çok sesli bir anlatımla ele alınmıştır. Eser boyunca metafizik inançlı karakterler ile materyalist görüşleri savunan karakterleri karşı karşıya getirerek okuyucuyu bu tartışmanın içine çekmiştir. Romanda Nasıra, spritüalizmi temsil ederken Doktor Ferhat materyalizmi savunan karakterdir. Rahmi her iki pozisyona da geniş bir söz hakkı tanımış, böylece tek taraflı bir propaganda yerine fikirler arası bir gerilim kurmuştur (Gürpınar, 2021a: 286, 287, 288). Diğer eserlerinde metafizik inançlı karakterlere çok fazla söz hakkı tanımamış ve onların düşüncelerinin geçerli olmadığını kanıtlamaya çalışmıştır. Ancak bu eserinde her ne kadar eseri "Aklınız ne yana yatarsa ona inanırsınız." sözüyle bitirmiş olsa da Nasıra'nın delirmesiyle metafizik alanı yine reddetmiştir (Gürpınar, 2021a: 340). Böylece spritüalist iddiaların pratikte çöküşünü ve metafiziğin akılcı eleştiriler karşısında zayıflığını simgeleyen bir kurgu oluşturmuştur. Romandaki çok seslilik, yazarın materyalist argümanları güçlendirmesine ve metafiziğin pratik sonuçlarının sorgulamasına olanak tanımıştır. Aynı eserde Aydınlanmanın maddeden arındırdığı ruh kavramını, modern spiritüalizm tarafından yeniden maddi bir varlık gibi ele alındığını şöyle belirtmiştir: "Volter'in dediği gayrı cismani ruh bugün ispirtizmecilerin ellerinde yine cisimleniyor." (Gürpınar, 2021a: 78).

Bu bağlamda ruh kavramı da insanın bilinmezliği bilmeye olan ihtiyacından doğmuş olarak aktarıldığını söylemek mümkündür. Ruhun manevi bir olgu olarak maddi olan vücutla bir olduğu ve ayrılamaz olduğunu belirtmiştir. *Ölüm Bir Kurtuluş Mudur?* eserinde vücut makinesi gibi ruhun da farklı ihtiyaçları olduğu ve insanı hayvandan ayıran farkın bu olduğunu vurgulayarak bitirmiştir:

Demek ki insan; benzinle işleyen motorlar gibi muhtaç olduğu vasıtaları temin ile yaşayabilen bir nevi otomatik makinedir, "irade-i külliyye" ve "irade-i cüziyye" tabirleri laftan ibaret şeylerdir yani muhitin ve maişetin tesirlerine tabi bir hayvandır. (Gürpınar, 2022b: 66).

Rahmi'nin metinlerindeki materyalist ve pozitivist eğilimlere rağmen ruh konusu onun düşüncesini determinizmden uzaklaştıran ve zihinsel bir yarılmayı görünür kılan merkezi bir düğüm noktasıdır. Rahmi'nin her konuyu bilimsel olarak açıklamak ve neden-sonuç ilişkisinde aktarmak istemesi onu determinizme yaklaştıran unsurdur. Ancak bu açıklayıcı çaba ile bireyin iç çatışmaları arasındaki gerilim eserlerde sürekli olarak hissedilir. Davranışların, arzuların ve bilinç akışlarının arkasındaki açıklanamaz çekim ise ruh sorununu oluşturur. Rahmi böylece determinizme tam olarak teslim olmaz ancak ruhu da nasıl tanımlayacağı konusunda kesin bir karara varamaz. İnsanlar her zaman gördüklerinin ötesinde bir anlam aradıkları için ruh kavramının önce maddi tasavvur edildiği daha sonra maddeden arındırılarak içi boş bir kavrama dönüştüğünü belirtmiştir. Bir taraftan ruhun maddileştirilmesini yani kurulmuş/inşa edilmiş bir ruh anlayışını eleştirirken diğer taraftan maddi olmayan bir durumun mümkün olmayacağını savunmuştur. Yani sorun inşa edilmiş bir ruhun nasıl ele alınacağı veya nasıl tanımlanacağıdır. Bu yüzden eserlerinde doğrudan ruh tanımı bulunmaz. Ruh genellikle bedenle bütünlük içinde ele alınır veya davranışların arkasında gizli bir çekim gibi aktarılmıştır. Ruhun tanımlanamaz oluşu eserlerde özgür irade ve ahlaki sorumluluk tartışmalarını da etkilemiştir. Eğer insan davranışları yalnızca dışsal nedenlere indirgenebiliyorsa, bireyin eylemlerinden ötürü yükümlülüğü ve suçluluk duygusu anlamını yitirir. Bu bağlamda ruhun açıklanamazlığı, determinizmin ahlaki sonuçlarını sınırlayan bir işlev görerek Rahmi'nin zihinsel yarılmasını netleştirir.

Bütün bu alıntılar bir araya getirildiğinde Rahmi'nin tabiata bakışı şöyle özetlenebilir: Tabiat mutlak yasalarıyla işleyen, merhametsiz, kutsal, parçalı ve sürekli mücadele halinde bir sistemdir. İnsan bu sistemin bir parçasıdır, ondan ayrı düşünülemez. Tüm canlılar tabiatın sürekliliği içerisinde aynı düzlemdedir. Tabiatta ve toplumda olan eşitsizlikler doğaldır, sadece ölüm karşısında eşitlikten söz edilebilir. Tabiat ile toplumsal yaşamın kesişimi sürekli bir rekabet, tüketim ve biyolojik yasadır. Kuvvetli olan haklıdır ve hak kavramı güç kavramıyla belirlenir. Rahmi'nin bu yaklaşımı, Darwinizm ile Haeckel'in monist felsefesiyle örtüşmekte ve bu düşüncelerin belirgin bir izdüşümü olarak aktarılmasıdır.

3.5.2. Yönlendirilebilir Sürü: Toplum

Rahmi'nin eserlerinde birey ve toplum, doğa yasaları ve evrimsel süreçlerle açıklanmıştır. İnsanı metafizik ayrıcalıklardan arındırarak tabiatın genel yasalarına tâbi bir varlık olarak

konumlandıran Rahmi, toplumsal düzeni ise biyolojik, çevresel ve tarihsel determinizm doğrultusunda yorumlamıştır. Özellikle pozitivist/materyalist düşünceye, evrim teorisine ve güç merkezli toplumsal ilişkilere verdiği önem, eserlerinde tekrar eden temel bir düşünsel eksen oluşturmuştur. Mizahi ve eleştirel üslubuyla halkın cehaletini, hurafelere bağlılığını ve yeni fikirlere kapalı oluşunu eleştirmiştir.

Kuyruklu Yıldız Altında Bir İzdivaç eserinde Halley kuyruklu yıldızını halkın, halamın kızı kuyruklusu bize çarpacakmış gibi söylemleri veya bunu müneccim uydurması olarak nitelemesi düşündürücüdür. Aynı eserde Frenkçe okuyan eğitimli İrfan karakteri, halkın cehaletini ve yeni fikirlere kapalı oluşunu şu sözlerle dile getirmiştir: "Ey hemşeriler! Niçin uyanıp bu sefalet tozundan silkinmeye uğraşmıyorsunuz? Kabahat herkesten çok kendinizde... Siz, sizi bu cehalet ve geriliğe bağlayan fikirlere destek ve taraftarsınız." (Gürpınar, 2020b: 30). Bu alıntı Rahmi'nin modernleşme ve aydınlanma vurgusunu açıkça göstermektedir. Halkın geri kalmışlığı, bireysel ve kolektif zihniyetin bir ürünü olarak aktarılmakta ve toplumsal dönüşümü fikirlerin daha doğrusu zihniyetin dönüşümüyle ilişkilendirmektedir. İrfan'ın "kanun-ı tekâmül" üzerine yazdığı makalesinin reddedilmesi ise toplumun bilimsel düşünceye karşı direncini göstermektedir. Aydın olarak bu konuyu ele alan ve gazetelerde yer bulamayan İrfan, bilimsel düşüncenin toplum tarafından kabul görmemesinin bir örneğini teşkil ederken makalesinin ismi ile bilimselliği, Darwinizmle yorumladığını göstermiştir (Gürpınar, 2020b: 30). İrfan, gazetelerin sayfalarında sürekli tekrarlanan bayağı yazıların bir hastalıklı alışkanlık haline geldiğini ve bu tekrarın ciddi, besleyici metinlere olan talebi yok ettiğini gözlemlemiştir. Rahmi halkın yeni fikirlere karşı duyduğu korkunun evrimsel süreçte geride kalan türlerin durumuna benzetmesini şöyle aktarmıştır: "İnsanlık çocukluk zamanında akıl erdiremediği konularda daima batıl zanlara düşerek işte bundan dolayı ilerleme yolunda gecikmiştir." (Gürpınar, 2020b: 37). Devamında ise insanlığın ortaya çıkışından beri halkın zihnine kökleşen bu düşünceler karşısında dört günlük sayılacak fenni hakikatlerin nasıl üstün geleceği sorgulaması yapılmıştır. Cevabını ise yeni dünya insanının icat edeceği yükselme vasıtalarında bulmuştur. Bu bağlamda Rahmi'nin evrimsel ilerleme çizgisinde eski dünya-yeni dünya insanı olarak bir karşılaşmaya gittiğini söylemek mümkündür. Eski dünya insanının geri kalma sebebi cehalet ve hurafelere bağlılığı iken yeni dünya insanının evrimsel çizgide ilerleme sebebi akıl ve bilimselliktir. Halk, ne zaman Billur Köşk hikayeleri yerine Zola, Maupassant ve Goncourt gibi kişilerin hikayeleriyle ilgilenirse ya da Arabım Fellahi kantosu yerine Beethoven ve Chopin nağmelerini dinlerse ilerleme mümkün olur (Gürpınar, 2020b: 107).

Rahmi'nin biyolojik metaforları, insan yaşamının kırılganlığı ve varoluşsal mücadeleye dair gözlemlerle iç içe geçerek aynı eserde şöyle aktarılmıştır: "Hayat, hayatı yiyerek, yok ederek var olmaya devam ediyor. Biz yaşamak için diğer hayatları onlarla beslemekle, onları hazmetmekle kendimize dönüştürüyoruz. Diğer hayatlar da aynı gayretle bizi yutmaya uğraşıyorlar." (Gürpınar,

2020b: 50, 51). Bu Darwinist düşüncenin toplumsal düzene uyarlanışını gösteren ve biyolojik mücadeleyi toplumsal/siyasal düzene aktaran bir anlayıştır. Doğadaki beslenme ve rekabet ilişkilerinin insan topluluklarına taşınarak benzer şekilde seçilim mekanizmasının çalıştığı aktarılmıştır. Benzer şekilde *Efsuncu Baba* eserinde insan doğasının değişmezliği ve toplumun hurafelere bağlılığı eleştirilmiştir:

> Henüz çoğumuz hayvanın özünü anlayamayarak havada saadet, kuyu dibinde cennet arayan, birbirimizden keramet bekleyen, boş şeylere kapılan, vaatlere aldanan saf kimseleriz. Bu dünya henüz büyük komik Moliere çağından üç adım ileri gitmedi. Daima üstadın ebedi komedyaları tekrarlanıp duruyor. Yalnız sahnenin dekorları değişti. Tarzlar başkalaştı. İnsanın mayası hep o maya... (Gürpınar, 2021b: 81, 82, 83).

Bu alıntıdan anlaşılacağı üzere insan doğasının değişmesinin güç olduğunu, toplumların sadece biçimsel olarak dönüştüğünü ve kültürel evrimin sınırlı ilerleyişini ima etmiştir. Çünkü çevrenin sembolik değişimiyle insanın içgüdülerine olan bağımlılığı veya hayat mücadelesindeki durumu değişmeyecektir. Yani türün davranışsal temeli sabittir ve zaaflar süreklidir. "Moliere çağıyla" Aydınlanma çağına yapılan gönderme, insanın kültürel evrimde yeni ilerlemeye başladığını ve yolun uzun olduğu ima edilmiştir (Gürpınar, 2021b: 83). Materyalist açıdan ise hurafeler ve metafizik inançlar, toplumun ilerlemesini engelleyen alışkanlıklar olarak aktarılmıştır. Burada temel sorun küçük bir aydın grubunun halkı (Rahmi'nin deyimiyle koca kitleyi) nasıl uyandıracağıdır (Gürpınar, 2021b: 80). Aydının sorumluluğu ve acıları bu bağlamda daha fazladır. Nitekim savaşın ahlakı bozduğu, hakikati gören ve onu cesurca söyleyen büyük düşünürlerin bu çöküntüde yasaklandığı ve yeni düşünürlerin hurafelerle masal anlattığı eski dünya insanını geriletmiştir (Gürpınar, 2021a: 263). İlerleme akıl ile, eğitim ile mümkündür ve bunu göremeyen insanların üremesini eleştirmiştir. Kangrene dönmüş ve çürüyüp kokmaya başlamış bu gerilik yarasının artık kültürel evrimle kapatılmasını düşünen Rahmi, tam bu noktada "çirkefi üstüme sıçratmamak için konuyu derinleştirmekten kaçınıyorum" diyerek kendi çekincesini belirtmiştir (Gürpınar, 2021b: 81). Bu bağlamda gözden kaçırılmaması gereken konu Rahmi'nin insanı, içgüdülerine hapseden bakışının aynı zamanda çevresel adaptasyonu da kapsamasıdır. Adaptasyon açısından ari olan halk için *"Cüz, külle tabidir."* şeklinde belirterek bireyin (cüz) toplumsal ve çevresel bütünün (küll) belirleyiciliği altında olduğunu aktarmıştır (Gürpınar, 2022b: 76).

Ölüm Bir Kurtuluş mudur? eserinde hayatta kalma içgüdüsünü ve toplumsal yaşamı ön plana çıkarmıştır. "Her fert ölmemek için çalışır. Umumiyet itibarıyla hayatın cari en büyük, en mühim kanunu budur, sürüden ayrılanı kurt kapar." ifadesi doğrudan Darwinist bir metafordur (Gürpınar, 2022b: 76). Hayatın en büyük kanunu yaşama içgüdüsü olarak tanımlanmış ve topluma uyum sağlamayan bireyin eleneceğini ima etmiştir. Metnin devamında da doğal seçilimin işleyişini

toplumsal adaptasyonla eşitlemeye devam etmiştir. Canlı bir saza benzetilen insanın herhangi bir akordu bozulduğunda başka bir deyişle topluma uyum sağlayamadığında tek sığınağı tımarhane olabilir denilmiştir (Gürpınar, 2022b: 52).

Rahmi, söz konusu eserinde insan davranışlarını biyolojik ve psikolojik determinizmle açıklamıştır. Örneğin intihar, bir monomani yani patolojik bir sapma olarak tanımlanmıştır. Beslenme, yoksulluk, hastalık ve çevresel stres gibi etkenlerin önce organik dengesizliklere yol açtığı daha sonra bu dengesizliklerin önce ruhsal işlevleri, sonra davranışları bozduğu belirtilmiştir (Gürpınar, 2022b: 116). Makinenin bazı parçalarına gerekli maddi veya manevi gıdanın verilmemesinin sonucu, intihar veya suç işleme gibi davranışların ortaya çıkmasıdır. Materyalist perspektife uygun olan bu bakışın yanı sıra Rahmi'ye göre başarı ve mutluluk, mücadeleyle elde edilen bir sonuçtur: "Muvaffak olanlar çarpıştıkları müşkülatı yenebilenlerdir." (Gürpınar, 2022b: 100).

Hileden, çıkardan ibaret olan âdemoğlu için hak, kuvvetli olanın belirlediği olgudur. Daha öncede belirtildiği gibi güçlü olanın zayıfı ezmesini tabiat yasalarıyla meşrulaştıran Rahmi'ye göre hak kavramını tartıştığı bölümlerin devamında bir paradoks da mevcuttur. Eğer hak yalnızca mevcut güç dağılımının onayıysa, o zaman özgürlük ve eşitlik söylemleri göstermeliktir Determinizmin zorunluluğu ve toplumsal dönüşümün gerekliliği Rahmi'nin zihin yarılmasını gösteren unsurlardan bir diğeridir (Gürpınar, 2020b: 50). Diğer bir paradoks da yüce olan tabiat ve hayatımıza anlam veren bilimsellik arasındadır. Bilimin sınırlarını tabiatın gücüyle çizen Rahmi, bilimsel realizm ile varoluşsal kaygı arasındaki gerilim arasında kalmıştır.

Toplumu ilerlemiş ve geri kalmış (iptidai seviyede) sınıflara ayıran Rahmi aynı sınıflamayı toplumlar arası da yapmıştır. Doğu toplumlarının tevekkül ve teslimiyet eğilimleri devenin seslenişiyle "artık sırtımdan in" olarak betimlemiştir (Gürpınar, 2021c: 70). Batı'nın hız, rekabet ve sanatla örülü dinamizmiyle karşılaştırılmış; bu karşılaştırma, evrimsel rekabet bağlamında Doğu'nun geri kalmışlığına dair bir uyarı niteliği taşımaktadır. "Türk tabiatın keyfine dokunmaya korkar. Her şeyin tanzimini Allah'ına bırakır." gibi ifadelerle, kültürel alışkanlıkların toplumsal uyuşukluk ürettiğini ve bunun modern dünyada dezavantaj yarattığını ileri sürmüştür (Gürpınar, 2021c: 63). Bu bağlamda Rahmi'nin halkı sürü insanı olarak değerlendirmesi ve materyalist/pozitivist kişileri özgür insan olarak değerlendirmesi Nietzsche'nin insan taslağıyla önemli bir benzerlik göstermektedir. Özgür insan hurafelerden ve dini boyutlardan arınmış, olguları ve olayları akılcı perspektifle açıklayan kişidir. *Dünyanın Mihveri Kadın mı, Para mı?* eserinde doğrudan Nietzsche'nin *Böyle Buyurdu Zerdüşt* eserinden alınan alıntı vardır.

> Ey âdemoğlu! Hilkat istihalelerinde solucanlıktan insanlığa kadar bir yol yürüdük. Şimdi de kendinde çok solucan vardır. İnsanlıkla müşerrefiyetinden evvel maymunluğa terfi-i rütbe etmiştin. Behey soyu bozuk adam… Bugün de maymunlardan daha maymunsun. İçinizde en akıllıları da dünyaya sallapati gelmiş bir kurttur. Aslınızı düşününüz… İnsan nebat, fantom ve daha başka nispetsizliklerin karışığı bir şeydir: Size yine nebat veya fantom olunuz mu diyeyim? Size adamı talim edeceğim. Arzın yaratılmasındaki maksat, üstün adamdır: Kardeşlerim, sizden niyaz ederim arza sadık kalınız. Size toprağın fevkinde ümitler vermeye kalkanlara inanmayınız. Bunlar bilerek veya bilmeyerek sizi zehirliyorlar: Bunlar hayat hakkı görenler; kendileri de zehirlenmiş can çekişenlerdir (Gürpınar, 2021d: 159).

Buradan anlaşılacağı üzere Nietzsche'den etkilenen Rahmi, onun üst insan çağrısını yumuşatarak toplumsal eleştiri malzemesi yapmıştır. Toplumun çıkarcılığını, iki yüzlülüğünü ve cehaletini göstererek idealin pratikte nasıl bozulduğunu göstermiştir. Rahmi, toplumu ilerlemiş (özgür) ve iptidai/geri kalmış (sürü) sınıflara ayırarak yaptığı çözümlemenin aynısını toplumlar arası düzeye de taşımıştır. Doğu toplumlarını tevekkül ve teslimiyet eğilimleri üzerinden betimleyerek toplumsal uyuşukluğun ve değişime dirençli kültürel yapının sebebi olarak aktarmıştır (Gürpınar, 2021c: 62). Türk toplumunda kişisel iradenin güçsüzlüğünü ve toplumsal eylem yetisinin yetersizliğini ise devamında şöyle aktarmıştır:

> Türk işte bugün Allah bana bunu verdi. Kısmetim bu kadar, ziyadesini düşünmek haramdır. Tevekkülünün verdiği vicdan rahatlığıyla yaşar… Bir düşünür devenin bakışlarında şunu okur: Türk, hala yüklerinle beraber fikirlerini de benim sırtımda nakletmekte devam mı edeceksin? Artık elveda… artık bu alem, kuvvet, sürat, sanat, şeytanlık, entrika dünyası oldu. Tembellere, miskinlere, uyuşuklara ekmek kalmadı. Yıldırım gibi yerde koşanların, kuş gibi gökte uçanların arasında senin benim ataletimizle yaşanmaz. Çiğnenir, eziliriz. Sanat ve süratçe kendilerine uymayan her şeyi tepeliyorlar… (Gürpınar, 2021c: 70-71).

Buradan anlaşılacağı üzere Doğu-Batı karşılaştırılması eserde evrimsel olarak geri-ileri tartışmasına dönüşmektedir. Evrimsel rekabet perspektifinden Batı'nın hız, rekabet ve sanatla şekillenmiş atılım gücüyle, Doğu'nun teslimiyet ve ataleti karşılaştırılmıştır. Böylece kültürel alışkanlıkların modern dünyada dezavantaj ürettiğini veya yeni dünyanın değerler sistemiyle bağdaşmadığını eleştirel bir dille ortaya koymuştur. Dolayısıyla belirtmek istediği bireysel ve toplumsal değişimin kaçınılmaz olduğudur denilebilir. Sonuç olarak Rahmi'nin eserlerinde materyalist ve Darwinist temalar, onun toplumsal eleştirisinin hem teorik hem de estetik temelini oluşturmuştur. İnsanı biyolojik ve toplumsal koşulların ürünü olarak konumlandırmasının yanı sıra ahlak, hukuk ve siyaset ilişkilerini güç-dinamikleri ve doğa yasaları çerçevesinde açıklamaya çalışmıştır. Aynı zamanda o, bilimin ve aklın toplumda kabul görmemesinin kültürel ve ekonomik nedenlerini de göstererek modernleşme sürecinin sancılarını aktarmıştır. Onun eserleri hem

dönemin entelektüel atmosferini yansıtmış hem de Darwinizmi edebi dile aktarmıştır. Diğer yazarların örtük anlatım stratejileri yerine açıklık ilkesini benimseyerek, Darwinist düşünceyi mizah ve ironi eşliğinde görünür kılmıştır.

3.5.3. Dekadan Tasavvurlar: İnancın Bilimsel Açıklaması

Rahmi'nin eserleri bütünsel bir okumaya tabi tutulduğunda, din ile bilimin ilişkisini sürekli bir gerilim ve açıklama alanı olarak kurguladığı görülmektedir. Eserlerinde hem dini inançların toplumsal işlevlerini betimlemiş hem de hurafe ve doğaüstü iddialara karşı akılcı açıklamalar savunmuştur. Din tarihsel ve kültürel şartların ürettiği bir yapı veya toplumsal bir gerçeklik olarak çoğu zaman gelenek, hurafe ve çıkar ilişkileriyle iç içe geçmiş bir kurum görünümündedir. Bu bağlamda dekadan İslam tasavvuru, inancın özünden ziyade yozlaşmış yorumlarını, dogmatik kalıplara sıkışmış ve toplumsal ilerlemenin önünde engel teşkil eden bir din anlayışını ifade eder. Böyle bir tasavvur, dini söylemin toplumsal meşruiyetini korurken aynı zamanda değişime kapalı ve hiyerarşik çıkar ilişkileriyle beslenen bir kurumsallaşmaya dönüşmesine neden olmaktadır. Bu yozlaşmanın temel dinamikleri arasında geleneksel otoritelerin çıkar ilişkileri yer almaktadır. Hurafelere dayanan uygulamalar, dinin özündeki ahlaki ve etik ilkeleri kapatır (Gürpınar, 2021b: 33; 2021c: 115; 2022b: 183). Böylece din, mevcut güç ilişkilerini meşrulaştıran ve yenilikçi düşünceyi engelleyen bir kurum haline gelir Rahmi'nin dine bakışı bu noktada belirginleşir. Dekadan din anlayışı, toplumsal dinamizmi ve bireysel inisiyatifi körelterek modernleşme süreçlerinin gerektirdiği akıl ikinci plana atılmıştır. Belirtilmelidir ki onun eleştirisi dini kültürel bir söylem olarak kendi çıkarlarına hizmet ettiren kişi veya kurumlaradır. Toplum için ise bu eleştiri, bireylerin dini teslimiyetçi bir bekleyişe indirgemeleri ve toplumsal sorunların çözümünü mucizelere havale etmeleri yönündeki tutumlarınadır. Örneğin ilahi müdahale beklentisinin tutarsızlığını *Kuyruklu Yıldız Altında Bir İzdivaç* eserinde şöyle tanımlamıştır:

> Her cani ve melunu cezalandırmak için gökten başına taş düşmesi bir manevi gereklilik olaydı hiçbir memlekette cinayet mahkemeleri kurmaya lüzum kalmazdı. Fakat ne yazık ki, gökten düşen taşların, yıldırımların cezalandırılması lazım gelen, yok edilmesi gereken vücutlara dokunmayarak insandan, hayvandan birtakım masumları helak ettiği görülüyor (Gürpınar, 2020b: 49).

Bu alıntıdan anlaşılacağı üzere dinde yer alan günah ve sevap kavramlarının dünyada somut ve gözlemlenebilir bir karşılık bulmadığını göstererek ilahi ceza fikrini sorgulamıştır. Toplumsal adalet için aşkın bir müdahaleyi beklemenin yanlış olduğunu, felaketlerin rastlantısal olarak beşerî düzenleme bağlı olduğunu belirtmiştir (Gürpınar, 2021a: 323; 2022b: 55). Böylece toplumun adalet arayışının, hukuki ve kurumsal mekanizmalarla desteklenmesi gerektiğini de ima etmiştir.

Rahmi eserlerinde önce doğaüstü olayları, doğaüstü varlıkları ve mucizeleri kullanarak anlatısını kurmuştur. Her eserin dönüm noktası bu olayların ve varlıkların bilimsel açıklamalar getirilmesiyle okuru düşünmeye teşvik etmesidir. *Gulyabani* adlı eserinin önsözünde, yaşlı bir okuyucusunun kendisinden bilimsel tartışmalara yer vermeksizin yalnızca keyifli bir roman kaleme almasını talep ettiğini belirtir. Aynı önsözde, bilimsellikten uzak bir edebi üretimin anlam ve değer bakımından eksik kalacağını ima ederek, edebiyat ile bilim arasında kurduğu zorunlu ilişkiyi açıkça ortaya koymuştur. Nitekim eserde de cin, peri, gulyabani gibi hurafelerin bazı çıkarcı kişiler tarafından kullanılarak kişilerin nasıl istismar edildiği anlatılmıştır. Eserin sonunda ortaya çıkan eğitimli karakter Hasan'ın tüm olayları rasyonel şekilde açıklaması yazarın imzası gibidir (Gürpınar, 2020a: 38, 184). Benzer tema *Efsuncu Baba* ve *Dirilen İskelet* eserlerinde tekrar eder. *Efsuncu Baba* eserinde Ebulfazl Enveri karakteri üzerinden verilen "bu dünya yüzünde gerçekleşen her hareketin uğurlu uğursuz olmak üzere iki manası vardır" betimlemesi, evrensel bir kadercilik ve ikilik algısını göstermektedir (Gürpınar, 2021b: 28). Toplumun düşünce sisteminde kader ve talih temalarının nasıl anlamlandırıldığını ve olaylara nasıl normatif değerler yüklediğini anlatmıştır. Başka bir deyişle kader ve talih söylemlerinin salt dini bir kökene indirgenemeyeceğini ifade etmiştir. Bunlar sadece tarihsel ve kültürel koşullar içinde şekillenen, toplumsal pratikler tarafından yeniden üretilen anlamlandırmalardır. İnsanın toplumsal süreçte kültürel evrim bağlamında anlamlanan öğelerdir. İnsanın bilinmeyeni bilme ihtiyacından, güç ilişkilerinden ve güvenme ihtiyacı üzerinden şekillenmiştir (Gürpınar, 2021a: 79; 2021c: 90). Bu nedenle Rahmi'nin bakışına göre kader ve talihin kültürel evrim bağlamında anlamlanan unsurlar olduğu söylenebilir. Kader ve talih zaman içinde toplumsal koşullar tarafından şekillenir, yeniden üretilir ve işlev kazanır. *Hayattan Sahifeler*'de "Her şeyin tanzimini Allah'ına bırakır" ve "Kısmetim bu kadar, ziyadesini düşünmek haramdır" şeklindeki ifadeler üzerinden kaderci zihniyet eleştirilmiştir (Gürpınar, 2021c: 63, 70). Daha önce bahsedildiği gibi Rahmi'ye göre tevekkül anlayışının bireysel ve toplumsal atalet üretmektedir. Enveri'nin zekasının babasına göre eksik olması ise toplumun hurafeye inanan kesimine yapılan bir eleştiridir: *"Bilir misiniz etrafımızda Enveri tipine benzeyen ne kadar çok insan vardır. Ve bunlar daha tehlikelidirler. Çünkü Enveri budalalığı ile maruftu."* (Gürpınar, 2021b: 92). Burada dahi neden sonuç ilişkisine dayandırmıştır anlatısını. Eleştirel düşüncenin yokluğunun sonucu hurafelere inanmadır, hurafelere inanmanın sonucu ilerlemenin engellenmesidir. Çünkü geleneksel otoriteler veya çıkar ilişkileri için bu inancı kullanan kişiler/kurumlar yüzünden toplumsal ilerlemenin engellendiğini ifade etmiştir.

Hayattan Sahifeler'de Rahmi, mezarlık gibi kutsal kabul edilen bir alanı komediye dönüştürerek toplumsal eleştirisini yoğunlaştırmıştır. Mezarlık, geleneksel olarak ölümün ve kutsallığın mekânı iken, eserde türlü günahların işlendiği, ahlaki yozlaşmanın sahnelendiği bir yer olarak tasvir edilmiştir. Bu dönüşüm, yazarın dini sembolleri ve kutsal mekanları toplumsal eleştiri için araçsallaştırdığını gösterir. Mezarlık sahnesi, bireylerin tevekkül ve kader anlayışıyla yaşadığı bir toplumda, aslında dini değerlerin yozlaşmaya engel olamadığını ve kutsal alanların bile

toplumsal çürümenin bir yansımasına dönüştüğünü ortaya koymuştur (Gürpınar, 2021c: 41, 52, 74, 81).

Rahmi için inanç çoğunlukla hurafelere inanmaktır nitekim *Cehennemlik* eserinde insanın bilinmeyene inanma eğiliminde olduğunu ve toplumsal düzenin korku üzerine kurulduğunu şöyle ifade etmiştir.

> İnsanlar meçhul-i malum kuvvetlere taparlar. Putperestlikten tevhide kadar dinlerin esası budur. Onları mecbur-i itaat etmek için korkutmaktan başka çare yoktur. Ekseri cezaların ibreten li-ssairin aleni olması bu hikmete mebnidir. Yaşamak için ya korkmalı ya korkutmalı. Ya ezmeli ya ezilmeli. İnsanlarda hâkim-mahkûm sınıfları işte bu kaide-i ezeliyeden doğuyor. Bazı memleketlerde maazallah kul korkusu, Allah korkusuna galebe eder. Çünkü birisi ceza-yı muaccel, öteki müecceldir (Gürpınar, 2010: 229).

Kısacası ceza sistemiyle düzen oluşturmak devletlerin ve dinin başvurduğu temel araçtır. *Dirilen İskelet*'te ise bu konuyu daha açık bir felsefi düzlemde tartışmıştır. *"Kanun-u tabiat haricinde hiçbir şey vuku bulmaz"* ifadesi, katı bir determinizmin yansımasıdır (Gürpınar, 2021a: 66). Yine ruh, hortlak, cadı ve cin gibi figürler *"avamın şairiyeti"* olarak açıklanmış, bilinmeyen karşısındaki korkunun hurafeye dönüştüğü savunulmuştur (Gürpınar, 2021a: 75). Kilise tarihine yapılan göndermeler ile Rahmi'nin eleştirisinin yerel olmadığı tüm dinsel yapıya olduğu anlaşılmaktadır: "Kadim kilise hurafelerinin her biri bir sebep üzerine uydurulmuş" (Gürpınar, 2021a: 85). Bununla birlikte "Beş his kâfi midir?" şeklindeki sorgulama, insan bilgisinin sınırlılığını göstermiştir. Devamında "En müsbet ilim ve fen sahalarında henüz aydınlatılamayan karanlık noktalar var" ifadesiyle bilimin henüz çözümleyemediği alanların gelecekte aydınlatılabileceği düşüncesini ima etmiştir (Gürpınar, 2021a: 85, 302). Hilkat binası olarak insan idrakinin sınırlılığını yine bilimsel olarak açıklamış ve tabiatı tamamen anlamamızın mümkün olmadığını belirtmiştir. Özellikle "Hilkatte öyle esrar var ki onları ihata edebilmek için bizim zavallı kafamız karıncanın dimağından daha âciz kalır" türünden söylemleri, varlık düzeninin bütünüyle anlaşılabilir olmadığına işaret etmiştir (Gürpınar, 2021a: 302).

Sonuç olarak, Rahmi'nin dini inançların toplumsal işlevlerini betimlerken hurafeyi akılcı eleştiriye tabi tuttuğunu, doğa yasalarının açıklayıcı gücüne güven duyduğunu ve böylece dönemin din-bilim tartışmalarında bilimin üstünlüğüne yakın duran bir entelektüel hattı temsil ettiğini söylemek mümkündür. Onun için din bilinmeyeni bilme ihtiyacından doğan ve zamanla kültürel bir olgu haline gelen bir kavramdır. Dini söylemlerin çoğu insanları hurafelerle uyutmak ve korkularla uyandırmak arasındadır. Doğaüstü olarak algıladığımız durumlar henüz anlamını bilmediğimiz

veya anlayamadığımız durumlardır. Bu bakış açısının pozitivist ve evrimci bir din yorumu olduğunu söylemek mümkündür.

3.5.4. Kaçınılmaz Yasa: Mücadele ve Seçilim

Rahmi'nin bütün eserlerinde mücadele kavramı istikrarlı bir şekilde devam eder. Bazen eserin ana teması olarak bazen de karakterlerin diyalogları ve iç monologları aracılığıyla kullanılır. Onun anlatısında mücadele hem bireysel kimlik arayışını hem de kolektif aidiyeti veya güç ilişkilerini değerlendirme amacıyla kullanılır. Bireyin içsel çatışması, kişiler arası çatışma ve toplumsal ya da ulusal düzeydeki mücadeleler birbirine paralel ve iç içe geçmiş katmanlar halindedir. İnsanın iradesi üstünde iyiliğe yönelten kuvvet ve kötülüğe yönelten kuvvet sürekli çatışır. Bu içsel çatışma toplumsal düzeyde "Çeşitli ırklar arasında değil aynı millet içinde, hatta aynı aile fertleri arasında bile" tekrar eder (Gürpınar, 2020b: 90). Çünkü mücadele süreklidir ve kaçınılmazdır: "İnsanlar birbirleriyle sürekli tepişirler, boğuşurlar" (Gürpınar, 2020b: 20). Nitekim hayatın anlamını da bu bağlamda yorumlayan Rahmi için bu tabiatın değişmez kanunlarından biridir. Bunun izdüşümünü eserlerinde eğitimli/materyalist kişilerin diyaloglarından veya iç monologlarından izlemek mümkündür. Rahmi'nin anlatıcı tutumuyla olumladığı bu kişiler mücadele olgusunu insan, toplumsal ilişkiler ve tabiat bağlamında bütüncül bir şekilde aktarmaktadır. Eserlerin kronolojik olarak incelenmesi, Rahmi'nin bakış açısını ve kimi durumlarda ortaya çıkan tutarsızlıkları, kimi durumlarda ise netleştirdiği hususları ortaya koymak açısından bu başlık altında tercih edilmiştir. İlk olarak *Kuyruklu Bir Yıldız Altında İzdivaç* adlı eserde mücadele kavramı hakkındaki aşağıdaki pasaj dikkat çekicidir:

> Hayat sayısız can düşmanına aralıksız karşı koyarak devam edilen pek nazik bir geçittir. Hayat, hayatı yiyerek, yok ederek var olmaya devam ediyor. Biz yaşamak için diğer hayatları onlarla beslemekle, onları hazmetmekle kendimize dönüştürüyoruz. Diğer hayatlar da aynı gayretle bizi yutmaya uğraşıyorlar. Etten kemikten yaratılmış şu aciz vücutlarımızın ne kadar zararlı, öldürücü mikroplara yemek olmaya yatkın bulunduğunu, vücut makinesi dediğimiz ve bir saat gibi tıkır tıkır işleyen iç organlarımızın ne kadar ufak arızalarla çalışmayı durdurmak tehlikesinde olduğunu bilsek belki bir an ferah ferah nefes almaya bile korkardık. Her an durma tehlikesine maruz bulunan bu karışık makine bereket versin ki nasıl işlediğinden haberimiz olmadan yürüyüp gidiyor. Tabiattaki kendinden zayıfını yutma kuralı en küçük mikroplardan en büyük hatta en yüksek canlılara kadar geçerli ... Cemiyetler, hükümetler, devletler de böyle ... Bir devlet adaletin harfi harfine işlediğine kefil olmak için mahkemeler açıyor, kanunlar yapıyor. Komşusundan bir tavuk çalan bir fakiri, bir açı cezalandırıyor. Fakat kendinden küçük veya kuvvetsiz komşu bir hükümeti yutma ve memleketine katmak hırsından, bu adaletsiz düşüncesinden bir türlü kendini kurtaramıyor. İnsani işlerdeki bu garabet bazen o derecelere

varıyor ki hak ile haksızlığın, hakça sahip olmayla çalmanın, gaspın sınırlarının nerelerde başlayıp nerelerde bittiğini belirlemekten insan aciz kalıyor (Gürpınar, 2020b: 51).

Bu alıntıdan anlaşılacağı üzere de hayat, Rahmi tarafından sürekli bir mücadele ve tüketme süreci olarak kurgulanmıştır. Varoluş, çatışmacı bir bakış açısıyla başkalarını hazmetme ve aynı zamanda başkaları tarafından yutulma ihtimaliyle tanımlanmıştır. Doğada var olan mücadeleyi doğrudan toplumsal düzleme taşıyarak bir eleştiri anlatısı kurmuştur. Yani okuyucuyu ontolojik olduğu kadar etik bir sorgulamaya da çağırmıştır. İnsan bedenini tasvir ederken hem makine hem de etten kemikten aciz olarak nitelemesi işlevsel ancak savunmasız bir konumlamadır. Hayatta kalma içgüdüsüyle hareket eden bu makine üzerinden toplumsal düzlemdeki güç ilişkilerinin meşruiyetini sorgulayan bir zemin sağlamıştır (Gürpınar, 2020b: 79, 90). Temel sorun şudur: zayıfın yutulması doğanın kuralıysa, toplumsal adalet söylemleri nasıl anlam kazanır veya yitirir?

Daha önce de belirtildiği üzere Rahmi, güç ve hak kavramlarına özel bir önem atfetmektedir. Ona göre tabiatın temel yasası, güçlünün zayıf üzerinde tahakküm kurmasıdır ve insan, tabiatın bir parçası olarak bu eğilimi içgüdüsel düzeyde taşımaktadır. Güçlü olanın zayıfın haklarını belirlediği düşüncesi, güç kavramına doğal bir meşruiyet atfedildiğini göstermektedir. Her ne kadar mahkemeler ve kanunlar adaleti tesis etme iddiası taşısa da devletlerin yayılmacı ve hegemonik eğilimleri bu iddianın sınırlarını gösterir. Nitekim devlet, bireysel bir suçu cezalandırırken başka bir devleti egemenliği altına alma arzusunu meşru gösterebilmektedir (Gürpınar, 2020b: 72, 99). Bu noktada Rahmi, ironi aracılığıyla adalet anlayışının göreceli niteliğini ortaya koymaktadır. Böylece hak ile haksızlık, sahip olma ile gasp arasındaki sınırlar etik düzlemde belirsizleşmektedir. Kısacası tabiatın sert kurallarının insan dünyasında meşrulaştırma, gasp ve haksızlık biçimlerine dönüştüğünü aynı zamanda hukukun ve normların ise bu dönüşümü her zaman engelleyemediğini savunmuştur.

Tüm toplumların birlik sağlayabilmesi ve gerçek bir kardeşlik düşüncesinin ortaya çıkabilmesi için, hepsini ortak biçimde tehdit eden bir felaketin varlığı gerekmektedir ve bu tür bir tehdidi ise ancak tabiat oluşturabilir. Bu bağlamda aynı eserde meşrutiyetin kardeşlik iddiası da eleştirilmektedir. Meşrutiyetin ilanından beri "bar bar bağırılan" kardeşlik ve eşitlik söylemlerini toplumsal sınıf üzerinden aktarmıştır. Özellikle kutlamalara ve tiyatrolara erişim imkânı bulamayan yoksul kesimlerin varlığına işaret ederek, eşitlik söyleminin toplumsal gerçeklikte karşılık bulmadığını vurgulamıştır (Gürpınar, 2020b: 72, 79). Zaten Rahmi'ye göre böyle bir adaletin kurulması mümkün de değildir. Dirilen İskelet eserinde bu yargıyı şöyle ifade etmiştir: "Kuşu, insanı bütün kâinat aç ve herkes birbirinin önünden, elinden kapmaya bakıyor." ifadesi, insanın da diğer canlılar gibi sürekli bir çıkar ve hayatta kalma mücadelesi içinde olduğunu vurgulayarak, kardeşlik ve eşitlik gibi ideallerin bu rekabetçi doğa karşısında zayıf kaldığını ortaya koymaktadır

(Gürpınar, 2021a: 214). Nitekim "Her ırk kendi cinsinden olmayan diğer insanların kanına susamış… Her kavim, dünyayı diğer akvamdan temizleyerek benimseme hayaliyle çıldırmış" sözleri de topluluklar arasındaki çatışma ve tahakküm arzusuna işaret ederek, evrensel bir kardeşlik fikrinin toplumsal gerçeklikte karşılık bulmasının güçlüğünü ifade etmektedir. (Gürpınar, 2021a: 213).

Bu ifadelerden anlaşılacağı üzere Rahmi, insan ve toplum aktarırken yaşamın temelinde dayanışmadan çok rekabetin ve egemenlik arzusunun bulunduğunu ileri sürmüştür. Onun anlatısına göre insan, tabiatın bir parçası olarak hayatta kalma ve hakimiyet kurma içgüdüsüyle hareket ettiğinden toplumlar arasında çatışma, tahakküm ve yok etme eğilimlerini kaçınılmazdır. *Hayattan Sahifeler* eserinde kadınların birbirleriyle çatışmasını *Efsuncu Baba* eserinde ise sınıfların çatışmasını bu düzlem üzerinden aktarmıştır.

Seçilimin bir ilkesi olan zayıfın elenmesi ise en açık şekilde *Ölüm Bir Kurtuluş Mudur?* eserinde aktarılmıştır. Bu eserinde insanı biyolojik, psikolojik ve çevresel koşulların belirlediği bir varlık olarak ele almıştır. Yaşam mücadelesine uyum sağlayamayan bireylerin elenmesi de bu çerçevede doğal ve kaçınılmaz bir süreçtir. Eserde geçen *"Nitekim salgın hastalıklar zuhurunda bünyesi müstaitlerin (zayıf) en evvel yakalandıkları gibi… Fırtınalı havalarda çürük gemiler batar."* ifadesi, onun düşüncesinin özeti niteliğindedir (Gürpınar, 2022b: 64). Devamında Rahmi, sirayet ve muvazene metaforları aracılığıyla bireysel savunmasızlık ile toplumsal süreçler arasında doğrudan bir ilişki kurmuştur. Önce tıbbi bir söylemle insan psikolojisinin ve davranışlarının biyolojik zemine dayandırılmasını sağlamıştır. Böylece intihar, taklit veya toplumsal panik gibi olgular, organizmanın dengelerinin bozulmasıyla açıklanan bir nedensellik çerçevesinde ele alınmıştır. Bu yaklaşım, zayıfın elenmesi tartışmasını etik bir mesele olmaktan çıkarıp, aynı zamanda yapısal ve bedensel koşullarla bağlantılı aktarılmıştır. Eserde sirayetin taklitten ayrıştığını vurgulayarak belirli davranışların yayılması için toplumsal etkileşim kadar bireysel yatkınlıkların (istidat) varlığına da ihtiyaç olduğu söylemi vardır. Bu ayrım ile zayıfın elenmesi söyleminin basit bir bulaşma metaforuyla meşrulaştırılamayacağını göstermiştir. Çünkü toplumsal koşullar (yoksulluk, ruhsal baskı, sağlık eksiklikleri) belirli bireyleri müstait hale getirerek aynı uyarana maruz kalanlar arasında farklı sonuçlar doğduğunu belirtmiştir (Gürpınar, 2022b: 175, 176). Dolayısıyla Rahmi, toplumsal bulaşmayı açıklarken bireysel farklılıkları ve yapısal eşitsizlikleri göz ardı etmemiştir.

Zayıfın elenmesi temasında önce zayıf bedenlerin ve zihinlerin nasıl dışlandığını başka bir deyişle nasıl uyum sağlayamadığını açıklamıştır. Sonra toplumsal hayattan kopuşa sürüklendiğini mekanik bir mantıkla anlatmıştır. Zayıfın elenmesini, doğal bir süreç olduğu kadar toplumsal

müdahale gerektiren bir problem olarak da belirtmiştir. Başka bir deyişle bunun doğal olduğunu betimlerken üreten koşulların dönüştürülmesi gerektiğini ima ederek meşrulaştırılmasına izin vermemiştir (Gürpınar, 2022b: 42, 50).

Doktorun bu konuşmasında önemli bir vurgu da kalıtım mevzusuna dairdir. Babadan evlada müteselsilen (zincirleme) aktarılan özellikler ve hastalıklar olduğunu ancak fenni alanın henüz bu konularda karanlık olduğunu savunmuştur. İnsanın gelişimi sırasında kalıtımın yeri olduğunu ancak bunun insanın iradesinde veya kaderinde bir kesinlik olmadığını "istidatla vaka arasında mesafe vardır" diyerek aktarmıştır. Kalıtımın hastalık, soyluluk, psikolojik yapı ve bireysel özellikler üzerindeki etkisini kabul ederken çevresel etkenlerin daha belirleyici olduğunu ima etmiştir (Gürpınar, 2022b: 63, 175, 176). Sonuç olarak, insan davranışlarını doğa yasalarının izdüşümleri olarak okurken, aynı zamanda bu okumayı toplumsal müdahale ve etik sorumluluk perspektifiyle dengelemeyi ihmal etmez.

3.5.5. Erkeğin Vekaletinde Kadın

Rahmi'nin kadın tasvirleri, dönemin bilimsel söylemleriyle iç içe geçerek ekseriyetle çelişkili bir yapı sergilemektedir. Eserlerinde kadın karakterlerin ön planda olmaması ve kamusal alan yerine özel alan olan evde konumlandırılması, onların toplumsal görünürlüğünü kısıtlamıştır. Kadın bir yandan biyolojik kaderle tanımlanmış zayıf tabiatlı varlık olarak aktarılırken diğer taraftan erkekle eşitlik talebi sorgulanmıştır. Bu bağlamda Rahmi'nin kadın tasviri çok yönlüdür ve tam olarak tutarlı değildir. Darwinist kavramlar ve doğa metaforlarını cinsiyet hiyerarşilerini meşrulaştırmak için kullanmıştır. Bir yandan soyun devamlılığını yerine getirmekle görevli, sosyal hayat içerisinde olmayan ve nesnelleştirilen kadın tasviri vardır. Öte yandan kadının ataerkil toplumsal yapı ve baskı nedeniyle özel alanla sınırlandırıldığı ifade edilmiştir. Özellikle tabiat olarak erkeklerle eşdeğer insani ve toplumsal gereksinimlere sahip olduklarının vurgulandığı görülmektedir.

Kronolojik olarak Rahmi'nin eserleri incelendiğinde, yazarın kadın tasvirinde belirgin bir değişim ve çelişkiler olduğu görülmektedir. Erken dönem metinlerinde Rahmi, kadına kamusal alanda daha fazla yer açılmasının gerekliliğini ifade etmiştir. Kadının eğitim yoluyla erkekle eşitlenebileceği, hatta belirli alanlarda onu aşabileceğini belirtmiştir. Bu bağlamda kadınların eğitime erişimi ve toplumsal yaşama katılımı desteklenmiştir. Örneğin *Kuyruklu Yıldız Altında Bir İzdivaç* eserinde eğitimli aydın tipi olan İrfan'ı zekasıyla yöneten Feriha kadının eşitlik talebini aktarmıştır:

> Bir Türk kadını için böyle şeylerin yapılması değil, belki akla getirilmesi bile cürettir. Fakat ne yapalım? Bizi adet birçok şeylerden ayrı tutuyor, yoksun ediyor ama tabiat etmiyor. Tabiat bize de faaliyete muhtaç bir beyin, sinirler ve kaslar vermiş ... Bunlar işlemek ister ... Bir vücudun tembelliğe mahkûm kalmasından doğacak fenalıkları soymaya lüzum yok. Umumi sağlıktan, çocuk sağlığından söz edildiğini belki işitmişsinizdir. Lakin memleketimizde kadın sağlığına dair söz olduğunu hiç duydunuz mu? Yoktur. Bunu kimse düşünmez. Böyle şey akla bile gelmez. Diğer lisanlardan Türkçeye tercüme edilen sağlık kitaplarında kadınlarla ilgili kısımlar Avrupa kadınlarına aittir (Gürpınar, 2020b: 97, 98).

Eser boyunca güçlü zekasıyla okuyucuyu etkileyen Feriha, kadınların toplumsal konumuna ilişkin eleştirel bakışını somutlaştıran örnektir. Rahmi, kadının evrimsel olarak ilerleyememesinin temel nedenini ataerkil toplumun onu kamusal yaşamdan soyutlayıp özel alana, yani eve hapsetmesine bağlamıştır. Çünkü evrimin temel ilkeleri basittir: kullanılmayan organ işlevsizleşir. Zihinsel ve bedensel aktivitesi az olan kadının zamanla gerilemesi doğaldır. Burada Rahmi'nin eleştirisi, dönemin aydını veya eğitimli erkekleri içindir. Darwin, Spencer ve Carnot gibi düşünürlerin ilkelerini bildikleri halde, bu bilgiyi ev içindeki kadının durumunu anlamak ve düzeltmek için kullanmamışlardır. Aynı evin içinde erkeğin düşünmediği kadını Avrupa'nın düşünürleri mi düşünecek diye sormaktadır Feriha (Gürpınar, 2020b: 97, 98). Modern bilimsel söylemin pratikte uygulanmaması ve toplumsal geleneklerin kadını göz ardı etmesi toplumsal bir yitimdir. Yani Rahmi burada Darwinizm ve tekâmül kanununu cinsiyet eşitliği lehine retorik bir araç olarak kullanmıştır. Doğanın gerektirdiği etkinlik ve gelişim imkânlarından mahrum bırakılan kadının gerilemesi, ataerkil kısıtlamaların bir sonucudur. Kadınların eğitim ve kamusal hayata katılımını savunan bir görüştedir ancak bunu sürdürmemiştir.

Hayattan Sahifeler eserinde kadınları tabiat gereği zayıf olarak tanımlayan biyolojik determinizm izleri vardır. Devrin değiştiği, yüreklerin katılaştığı ve kadının kamusal alana çıktığı bu eserde kadın güçsüz, kıskanç, cahil ve çıkarcıdır. Normatif değerler çerçevesinde olumsuzlanan bir kadın karakter kurgusu vardır. Hacer ve kızı Hürmüz, kamusal alanda varlık gösteren kadınların ahlaki bozulma ve toplumsal krizle özdeşleştirildiği bir anlatı çerçevesinde anlatılmıştır. Başka bir deyişle kadın üzerinden ahlaki çözülmenin betimlemesi yapılmıştır. Bu iki eğilim (kamusal alana açılma çağrısı ile biyolojik zayıflık vurgusu) tutarsızdır ancak dönemin entelektüel atmosferini yansıtan çok katmanlı bir yapıdır (Gürpınar, 2021c: 74, 105, 106).

Bir sonraki eseri *Dirilen İskelet*'te Rahmi'nin eleştirisi kadınlara yönelmiştir. Toplumsal eşitsizliklerin doğallaştığı ve kadının erkekten aşağı görüldüğü durumlar bazen doğrudan kadın karakterlerin diliyle anlatılmış bazen de kurguda dolaylı olarak aktarılmıştır. Hizmetçi kadının *"Kadın aklı bu efendim"* ifadesi kadının zihinsel kapasitesinin küçümsenmesine örnektir (Gürpınar, 2021a: 72). Eserde ahlaksız ve eğitimli bir kadın olan Banu akıldan yoksun sayılan kadını, insaniyetin annesi olarak betimlemiştir. Konuşmanın devamında ataerkil düzenin kadını

saçı uzun, aklı kısa biçiminde ezdiğini, oysa fırsat verildiğinde birçok kadının erkekten daha başarılı işler çıkarabileceğini savunur (Gürpınar, 2021a: 285). Buna karşılık Rahmi'nin yanında olduğu Doktor Ferhat karakteri, kadının serbestlik arzusunu toplumsal vazifesine isyan olarak yorumlayarak özgürleşme taleplerinin düzeni bozucu etkilerine dikkat çeker. Doktor Ferhat'a göre kadın süsüyle cazibesiyle erkeği kendine bağlamaktan başka intibah göstermemiş olmasına rağmen toplumsal hayatta kendisine yer istemektedir (Gürpınar, 2021a: 285, 286). Söyleminde erkeği ayrıcalıklı ve belirleyici bir konuma konumlandırarak adını ikincil bir konuma indirgemiştir. Ataerkil hiyerarşinin nasıl kurulduğu ise şu sözlerinde somutlaşmaktadır:

> Kadınlığın asırlarca uyumasının mesuliyeti kendi hulki zaafına aittir. Bu ilk galebe, ilk mağlubiyet tabiatın iki nevi arasındaki bünye farkını gösterir. Erkek kadından her suretle küvetlidir hanımefendi. Bu hilkat icabıdır. Öyle olmazsa tenasül zorlaşır. İnsanlarda da bu böyledir, hayvanlarda da. Erkek kükreyince dişi sinecektir ve illaki tabiat kanunu bozulur (Gürpınar, 2021a: 286).

Aynı eserde kadının ikincil konumunun sebebi bireysel davranışlarına ve zihinsel kapasitesine dayandırılmıştır. Erkeklerin dekolte giymediği ve uzuvlarını teşhir etmediği vurgulanarak kadınların eşitlik talep etmek için önce kıyafetlerini değiştirmeleri, ardından zayıf zekalarını geliştirmeleri gerektiğini belirtmiştir (Gürpınar, 2021a: 211). Bu bağlamda Rahmi'nin toplumsal çözülmenin sorumluluğunu kadına atfeden bir söylem benimsediği ve toplumsal cinsiyet hiyerarşisini gelişimsel olarak kurguladığı söylenebilir.

Gulyabani eserinde Muhsine'nin *"Gençliğimde hoppaca bir kız idim. Fakat Rabbim saklasın şimdikiler gibi erkeklere ne dirseklerimi açıp gösterdim ne de göğsümü."* söylemesi modernleşme eleştirisidir (Gürpınar, 2020a: 12). Kadın bedeninin kamusal görünürlüğünü ahlaki bir ölçüt haline getiren Rahmi, toplumsal cinsiyet hiyerarşisini pekiştirmiştir. Ölüm Bir Kurtuluş Mudur? eserinde Rahmi'nin cinsiyet hiyerarşisini biyolojik bir zorunluluk olarak sunması, üreme işlevi üzerinden yaptığı meşrulaştırma ve kadın bedeni üzerinden ahlaki ölçüt oluşturması açısından Darwinist bir bakış açısına sahip olduğu netleşmektedir. *"Bir dişiye alaka edip de canına kıyan ata, eşeğe, köpeğe tesadüf edilmemiştir."* denilmesi, Darwinist karşılaştırma yönteminin edebi izdüşümüdür (Gürpınar, 2022b: 66). Ancak belirtilmelidir ki burada insanın doğaya uygun davranmadığı yönünde eleştirel bir anlam da mevcuttur. İnsan akıl sahibi olmakla övünürken, bazı durumlarda hayvanlardan daha irrasyonel davranabilmektedir ve bu ironik bir sorgulamadır. Sonuç olarak Hüseyin Rahmi'nin kadına bakışı tek çizgili olmamıştır. İlk dönem eserlerinde Darwinizm erkeklerin ikiyüzlülüğünü göstermek için araçsallaştırılırken son dönem eserlerinde erkeğin doğal üstünlüğü vurgulanarak doğrudan Darwinist bir söylem kurulmuştur.

Son olarak Rahmi'nin doğrudan Darwinizmi hem bilimsel hem de toplumsal bir problem olarak ele alan *"İnsanlar Maymun Muydu?"* eserinden bahsetmek bütünlüğü tamamlayan bir adım olacaktır. Eser, başlığından itibaren Darwin'in evrim teorisine doğrudan gönderme yaparak, insanın kökenine ilişkin metafizik ve dinsel açıklamaları sorgulayan bir tartışma zemini kurmaktadır. Bu bağlamda insan, ayrıcalıklı ve aşkın bir varlık olmaktan çıkarılarak doğanın sürekliliği içinde, diğer canlılarla aynı ontolojik düzleme yerleştirilir.

Eserde doğa, değişmez ve evrensel yasalarla işleyen kapalı bir sistem olarak ele alınır. Bu yaklaşım, Büchner'in mekanik materyalizmiyle paralellik gösterirken, aynı zamanda Haeckel'in monist doğa anlayışıyla da örtüşür. Rahmi'nin doğayı parçalı ama bütünlüklü bir yapı olarak kavrayan yaklaşımı, insan davranışlarını, toplumsal ilişkileri ve ahlaki yönelimleri bu yasaların bir uzantısı olarak açıklamasına imkân tanır. Bu çerçevede birey, iradi ve bağımsız bir özne olmaktan ziyade, biyolojik ve çevresel belirlenimlerin şekillendirdiği bir varlık olarak konumlandırılır. Eserde geleneksel Osmanlı tutucu düşüncesini temsil eden Enis Buhari'nin karşısında, modernleşme ve evrim düşüncesini temsil eden Feylesof Mualla Efendi yer almaktadır. Feylesof insanın kökenine ilişkin kaleme aldığı makalenin ardından maruz kaldığı tepkiler üzerine, dönemin düşünsel yapısındaki direnci ve bilimsel bilgiye yönelik önyargıları şöyle eleştirir:

> İnsanların dini masallarla oyalandırıldığı artık yetişir. Aç gözünü, ilk nebülözün Güneş'ten ayrıldığı zaman, aşağı yukarı bir trilyon yıldan fazla tahmin olunuyor (…) Birinci devirde balıklar, ikincide kurbağalar, yerde sürünen hayvanlar, üçüncüde kuşlar ve memeliler, dördüncüde insan görülüyor (…) Yeryüzünde hayat en basitten, en küçükten başlıyor. Organizmada gittikçe tamlaşarak nevilere, cinslere ayrılıyor. Böyle böyle insan vücuda geliyor (…) Tabiat ölçüsünde maymun, insana en çok benzeyen bir mahluktur. Neviler arasında insana en çok yaklaşan maymun tipine de antropoit denilir ki manası adeta "yarım adam" demektir (…) Bu "maymun adamın" nesli yeryüzünden büsbütün kalkmış mıdır? Yoksa hala yaşayanları var mıdır? İşte ben bunu arıyorum (Gürpınar, 2022a: 25, 26).

> Dur behey kan dökücü insanoğlu! Maymunun bu işe erecek kadar aklı ve nutuk kudreti olsa bu akrabalığı ret için senden evvel o hayvan telaşa düşer. Maymunlar, bu kan kardeşliğini şeref bilmeyecek kadar kendilerini ahlakça insanlardan yüksek addetseler sezadır. İnsanoğlu, sen ne patırtı edip duruyorsun? Bu nispetten hazer bizden önce o hayvanlara düşer (Gürpınar, 2022a: 40).

Bu vurgu, türler arasındaki keskin ontolojik sınırları ortadan kaldırarak, insanı doğanın sürekliliği içinde değerlendiren Darwinci yaklaşımın doğrudan bir yansımasıdır. Bu düşünceler, eserde yalnızca "bilimsel" bir tez olarak değil, aynı zamanda toplumsal bir çatışma unsuru olarak

da işlev görmektedir. Nitekim Feylesof'un fikirleri ve dinsizliği nedeniyle mahalleli nezdinde "şeytanlaşması", bilimsel bilginin geleneksel inanç sistemi tarafından nasıl tehdit olarak algılandığını gösterir. Eserde, Lemiye ve Güzide isimli iki genç kız evlerinden kaçarak filozof Mualla Efendi'nin evine sığınırlar. Bu durum mahallede çeşitli dedikoduların ortaya çıkmasına neden olur ve yetkililer tarafından eve defalarca baskın yapılmasına rağmen herhangi bir bulguya rastlanmaz. Bunun üzerine Mualla Efendi'nin efsuncu olduğu ve kızları büyü yoluyla sakladığı yönünde söylentiler yaygınlaşır. Kızlarını bulmak isteyen aileler bir şeyhe başvurur ancak şeyh, bu durumu kendi menfaati doğrultusunda kullanarak çeşitli bahanelerle para talep eder. Bu durum, halk inançlarının nasıl istismar edilebildiğini göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Eser boyunca, aydın bir karakter olan Mualla Efendi ile batıl inançlara bağlı mahalle halkı arasındaki çatışma belirgin bir şekilde işlenir (Gürpınar, 2022a: 148).

Öte yandan, Şadi Bey adlı bir kişi Mualla Efendi'yi altın elde etme amacıyla kaçırır. Mualla Efendi, bir eczaneye Fransızca yazdığı yardım notu ve adres bilgisi aracılığıyla kurtarılmayı başarır. Bu yönüyle Mualla Efendi, Rahmi'nin özellikle Cumhuriyet sonrası idealize ettiği, akılcı ve bilimsel düşünceye dayanan aydın tipini temsil etmektedir. Nitekim karakter, çocuklara ve çevresine her durumda pozitivist bir bakış açısıyla yaklaşmakta; din, ahlak ve insani değerleri de bu çerçevede rasyonel biçimde açıklamaktadır. Feylesof'a yöneltilen "insanlığı ahlak bakımından bir uçurumun kenarına itiyorsunuz" eleştirisine karşılık verdiği "uçurumun kenarında değil, içindeyiz" cevabı ise, mevcut toplumsal yapının zaten çöküş içinde olduğu yönünde radikal bir eleştiri içerir. Bu ifade, ahlaki yozlaşmanın kaynağını bilimsel düşüncede değil, aksine cehalet ve dogmatik inançlarda arayan bir perspektifi ortaya koymaktadır (Gürpınar, 2022a: 58). Çünkü Feylesof'a göre "din Allah'ının beceriksizliğini asırlardan beri görüyoruz. Göklerin bu hükümdarı insan tabiatlıdır" ifadesiyle, Tanrı tasavvurunun aşkın ve mutlak bir varlıktan ziyade insan zihninin ürünü olan bir kurguya dayandığını ileri sürmektedir (Gürpınar, 2022a: 59). Bu yaklaşım, ilahi düzen fikrini sorgularken, dini inançların hakikati yansıtan mutlak doğrular değil, tarihsel ve toplumsal koşullar içinde şekillenmiş düşünsel yapılar olduğunu ima etmektedir. Böylece Feylesof, metafizik açıklamaları geçersiz kılarak, insanın hem varoluşunu hem de ahlaki düzenini doğa yasaları ve akıl temelinde yeniden kurması gerektiğini savunan materyalist bir perspektif ortaya koymaktadır.

Eserde ölüm, çürüme ve yaşama içgüdüsü gibi olguların tüm canlılar için ortak olduğu vurgulanarak, insan-hayvan ayrımı sistematik biçimde aşındırılır. Bu durum, Darwinist süreklilik ilkesinin edebi bir yansımasıdır. Aynı şekilde "güçlü olanın hayatta kalması" biçiminde özetlenebilecek doğal seçilim mantığının toplumsal alana taşınması, eserde sosyal ilişkilerin de rekabet ve eleme prensipleri üzerinden okunmasına yol açmaktadır. Böylece toplum, doğanın bir uzantısı olarak kavranır ve sosyal düzen, biyolojik yasaların bir izdüşümü haline gelir. Ayrıca

eserde, tabiatın insana bahşettiği yeteneklerin önündeki en büyük engelin yine insanın kendisi olduğu düşüncesi şu şekilde aktarılmaktadır:

> Tabiat insana bu bacakları istediği kadar gezinmek, bu gözleri alabildiği kadar bakmak, bu kafayı aklının erebildiği kadar düşünmek için vermişti. Tabiatın verdiği bu his hürriyetine gene insanlar set çekiyorlar, bu koyduğum hailden ötesine adım atmayacaksın, bakmayacaksın, müsaademden fazla düşünmeyeceksin diyorlardı. (Gürpınar, 2022a: 338).

Her romanında doğaüstü olaylara yer veren Rahmi, eserlerinin sonunda bunları bilimsel olarak açıklama yoluna gitmektedir. Bu eserinde de aynı çizgiyi izleyerek, söz konusu inançların insanlar üzerindeki etkisini ortaya koymuş ve bunları zımni yazar ya da anlatıcı aracılığıyla olumsuzlamıştır. Sonuç olarak *İnsanlar Maymun Muydu?* eseri, dönemin düşünce dünyasında Darwinizm ve materyalizmin edebi düzlemde nasıl içselleştirildiğini gösteren temel metinlerden biridir. Türk edebiyatında bu dönemde toplumsal filtreler aracılığıyla daha örtük biçimde tartışılan Darwinist kavramlar, Rahmi tarafından bu romanda açık bir biçimde desteklenerek ele alınmıştır. Eser, insanın doğadaki yerini yeniden tanımlarken, aynı zamanda toplumsal düzeni de biyolojik ve bilimsel temellere dayandırma çabasının bir ürünü olarak, dönemin zihniyet dönüşümünü yansıtan kritik bir düşünsel eşik oluşturmaktadır.

3.6. İnsan Ruhunu İnşa Eden Yazar: Peyami Safa

Peyami Safa (1899–1961), Türk edebiyatının önde gelen romancılarından ve gazetecilerinden biridir. Abdulhamit döneminde muhalif şair İsmail Safa'nın oğlu olarak dünyaya gelen Safa, babasının sürgünde ölümüyle küçük yaşta geçim sıkıntısı yaşamış ve gazetecilikle hayata atılmıştır. Düzenli bir eğitim süreci olmamasına rağmen kendi kendini yetiştirmiş (autodidacte) bir aydın olarak basında en küçük görevlerden başyazarlığa kadar yükselmiştir. 1932'de Ahmet Ağaoğlu çevresindeki fikir topluluğuna katılmış, 1933–1937 arasında Kültür Haftası dergisini çıkarmış, ayrıca Türklük ve Tasvir gibi yayınlarda yazılar kaleme almıştır. Siyasi çizgisi zamanla değişmiş; başlangıçta hararetli bir Halk Partisi yanlısıyken 1951'den sonra Demokrat Parti'nin önde gelen sözcülerinden biri olmuş, 27 Mayıs 1960 sonrasında ise susmuş ve bir yıl sonra vefat etmiştir (Ülken, 2013: 666).

Safa'nın düşünce dünyası, özellikle *Türk İnkılabına Bakışlar* adlı eserinde belirginleşir. Burada milliyetçiliği Kemalizm perspektifinden yorumlamış, gerçek milliyetçilik ve medeniyetçiliğin Cumhuriyet devrimleriyle başladığını ileri sürmüştür. Ona göre İslam akılcı bir din olup Aristoteles'in natüralizmini benimsemiştir; ancak Gazali'den sonra mistisizme yönelerek

Doğulaşmış ve çökmüştür. Safa, milliyetçiliği tek bir çizgi olarak görmüş, milli hareketin temelini yeni tarih ve dil anlayışına dayandırmıştır. Bu noktada, düşüncesinde yer yer andığı Ahmet Ağaoğlu, Şemsettin Günaltay ve İsmail Hakkı İzmirli'nin etkileri de belirginleşmektedir. 1938'de dil arınmasını savunmuş, 1941'de felsefe terimleri komisyonuna gazeteden eleştiriler yöneltmiş, 1946'dan sonra Dil Kurumu'na katılmış, fakat 1954'ten itibaren yeniden karşıt bir tavır almıştır. Bu durum, dil konusundaki fikirlerinde tutarsızlık olduğunu göstermektedir. İnkılabın hukuki ve iktisadi yorumlarını eleştirirken birini idealist, diğerini materyalist bulmuş ve her ikisini de zihinsel spekülasyon olarak reddetmiştir. *Türk İnkılabına Bakışlar*'da inkılabın eskiye borçlu olmadığını savunurken, *Doğu-Batı Sentezi* adlı eserinde inkılabı bir tekâmül süreci olarak görmüş ve öncülüğünü 1908 Meşrutiyet'ine bağlamıştır. Safa'nın son yıllarında ise daha çok dini ve mistik eğilimlere yöneldiği görülmektedir (Ülken, 2013: 667, 668).

Eserlerinde modernizm, birey-toplum çatışması ve dönemin felsefi akımlarıyla yakından ilgilenen bir yazar olarak öne çıkmıştır. Romanlarında bireyin iç dünyasını ve ruhsal çelişkilerini derinlemesine inceleyerek psikolojik çözümlemeleri edebi kurgunun merkezine yerleştirmiştir. Bu çalışmada *Sözde Kızlar* (1922), *Dokuzuncu Hariciye Koğuşu* (1930), *Fatih Harbiye* (1931), *Bir Tereddüdün Romanı* (1933), *Matmazel Noraliya'nın Koltuğu* (1949), *Yalnızız* (1951) ve *Biz İnsanlar* (1959) eserleri dönemin düşünsel ikliminde Darwinizm ve materyalizm bağlamında incelenmektedir.

3.6.1 Ne Melek Ne Hayvan Hem Melek Hem Hayvan: İnsan

Bu başlık altında Safa'nın bireysel ve toplumsal dönüşüm tasavvuru, materyalist ve evrimci düşüncenin edebi düzleminde yorumlanmıştır. Çalışma, Safa'nın eserleri üzerinden insanı nasıl konumlandırdığı, toplumsal yapıya bakışı, din-bilim çatışmasındaki tutumu ve yeni dünya anlatısına yönelik tavrı gibi ana eksenleri sistematik bir biçimde ortaya koymayı amaçlamaktadır. Diğer aydınlar bu konularda çelişkili tutumlar sergilerken yani kısmen kabul edip kısmen reddederken Safa'nın tutumu daha eleştireldir. Onun anlatısında varlıkla yokluk arasındaki çatışma zamanda bireyin ahlaki ve varoluşsal bir tercih yapmaya zorlandığı dip zıtlık olarak kurgulanmıştır. Safa, karakterlerini bu ikilem içinde konumlandırarak okuru iki uç arasında karar vermeye davet etmiştir: kendini ebediyete götürecek bir yöneliş mi felakete sürükleyen bir sapma mı? Eserlerin sonlarında materyalist veya nihilist olarak tasvir edilen karakterlerin dine yönelmesi, metin bağlamında Safa'nın hangi tarafı tercih ettiğinin edebi göstergesi olarak okunabilir. Bu dönüş, yazarın modernleşme ve sekülerleşme süreçlerine ilişkin eleştirel duruşunun anlatı düzeyindeki yansımasıdır. Bu çerçevede Safa'nın tutumu, dönemin entelektüel tartışmalarını yansıtmakla birlikte onlara mesafeli ve normatif bir değerlendirme getirir. Değerlendirmelerini ve görüşlerini ise karakterlerin seçimleri üzerinden bir değer yargısı ve yönelimle önermiştir.

İlk olarak Safa insanı biyolojik, psikolojik ve metafizik boyutlarıyla birlikte ele almıştır. Eserlerinde sıkça başvurduğu tıbbi terimler, kalıtım vurguları, beden-zihin benzetmeleri ve hayvani içgüdülerin betimlenmesi onun belirgin bir biyolojik vurgu yaptığını göstermektedir. Ancak biyolojik açıklamaları insanın tüm gerçekliğini tek başına belirleyen nihai ilke olarak sunmamıştır. Bu ifadeler aracılığıyla eleştirel bir zemin oluşturarak insanın yalnızca biyolojiye indirgenmesini olumsuzlamış ve bu tutumu karakter tasvirleri aracılığıyla aktarmıştır. Örneğin *Sözde Kızlar* eserinde Behiç karakteri, insanın tabiat kanunlarının etkisi altında olduğunu "İnsan bir takım fevkalade şeylerin nasıl diyim bazı tabii kanunların elinde esirdir" ifadesiyle belirtmiştir (Safa, 2022c: 65). Devamında Behiç'in "erkekler kadınlardan fazla maymun iştahlıdır" şeklindeki ifadesiyle birlikte okunduğunda, insan davranışlarının tabiatın yasalarına tabi bir organizma olarak görüldüğü ve insanın hayvani kökenine doğrudan bir gönderme yapıldığı görülmektedir (Safa, 2022c: 65). Benzer şekilde *Bir Tereddüdün Romanı'*nda insan doğası anlatıcı tarafından şu şekilde tanımlanmıştır: "İnsan, bütün hayvan nevilerinin seciyelerini kendinde toplamış bir mahluktur, bir behime yekunudur: Kaplan gibi yırtıcı, tilki gibi kurnaz, geyik gibi ürkek, arslan gibi cesur, köpek gibi sadık ve kedi gibi nankörüz." (Safa, 2024a: 173).

*Matmazel Noraliya'nın Koltuğu'*nda ise Ferit'in karakterleri tanıtırken kalıtımsal faktörlerle ilişkili tasviri dikkat çekicidir. Babuş'un annesininki gibi çipil gözleri veya Çinli ile Tatar arasında ırk tereddüdü geçirmiş bir Orta Asya çocuğu tipinde olması, kızın Tatar soyuna benzemesi ve Nilüfer'in huy tezatlarının yedi ceddinde ki kromozomlarından gelmesi bunun örneklerindendir (Safa, 2024b: 10, 21, 180). *Yalnızız* eserinde Samim'in sözleri de bir başka bir örnektir: "Protoplazmanın arz üzerindeki iki yüz elli milyon yıllık uzun macerasından sonra bile insanın en basit tabiat hadiseleri karşısında bir sürü boş itikat hesabına telaşlanması saçma değil mi? (Safa, 2023b: 122).

Bu ifadeler, ilk bakışta Darwinist düşüncenin insan ile hayvan arasındaki süreklilik varsayımını ve kalıtımın izlerini yansıtır gibi görünse de metin bağlamında bu söylemi kullanan karakterler, Safa tarafından problematikleştirilmiştir. *Sözde Kızlar* eserinde Behiç yozlaşmış ve ahlaki çöküşe uğramış bir figür olarak sunulurken; *Bir Tereddüdün Romanı* eserinde anlatıcı, tereddütler ve içsel bunalımlar yaşayan bir bilinç akışıyla temsil edilir. *Matmazel Noraliya'nın Koltuğu'nda* Ferit, nihilist bir tutumla iradesini yitirmiş bir karakter olarak betimlenir. *Yalnızız* eserinde ise Samim pozitivist biridir ve anlatıcı desteklememiştir, olumsuzlamıştır. Bu karakter tasvirleri aracılığıyla Safa, dönemin Darwinist ve materyalist eğilimlerini karakterlerin ağzından aktarmakla birlikte, bu söylemlere karşı eleştirel ve mesafeli bir duruş sergilemiştir. İnsanı salt biyolojik bir devamlılıkla açıklamaya indirgemeye yönelik okumaları sorgulamıştır. Başka bir deyişle Safa, insanın hayvanlarla ortak içgüdülere ve bazı davranışsal benzerliklere sahip olduğunu kabul etmekle birlikte, insanı hayvandan ayıran ahlaki, ruhsal ve kültürel boyutlara özellikle vurgu

yapmıştır. Nitekim anlatının devamında Safa'nın bu eleştirel mesafesi belirginleştiren söylemler mevcuttur. Aşağıdaki alıntıdan anlaşılacağı üzere Safa insanın hayvani kökenini kabul etmiş ancak asıl farkın bu içgüdüleri kültür ve ahlak aracılığıyla denetleyip biçimlendirmek olduğunu vurgulamıştır:

> Fakat bu vahşet imkanlarını beşerî sedyemizin çelikten kafesleri içinde hapsettiğimiz için insanız ve boğa yılanından farkımız budur. Tırnaklarımızı ya kesiyoruz yahut cilalı maddelerle parlatıyor ve güzelleştirmeğe çalışıyoruz, yani tırnağımızın çıplaklığını gideriyoruz. Pirandelli bundan bahsetmiyor; halbuki manikür, en çirkin tarafımızla mücadelemizdir ve ellerimiz de gizlenen vahşi pençeye insani bir şekil vermek içindir (Safa, 2024a: 173).

Bir Tereddüdün Romanı adlı eserinde insanın ontolojik konumu şu şekilde ifade edilmiştir: "Bizim tıynetimiz, ruhumuzun hayvan ve Allah'a giden iki yolunun köşesinde mündemiçtir. Ne melek, ne hayvan! Hem melek hem hayvan!" (Safa, 2024a: 174). Bir yanda hayvani içgüdüler ve ilkel eğilimler, diğer yanda Allah'a, yani manevi, ahlaki ve ilahi hedeflere yönelen bir yönelim. Köşe sözcüğüyle bu iki yolun kesiştiği ve insanın karakterinin tam da bu ara konumda bulunduğunu söylemiştir. İnsanın melek ile hayvan arasında konumlanışı ise bir ilerleme değildir, bizatihi bir gidiştir. İnsanı hayvandan ayıran temel fark içgüdülerine yenik düşmemesidir. Sonuçta insanın en temel korkuları sefalet, hastalık ve ölümdür. Bu perspektifte anlam kazanan iki temel kavram tabiat ve ruh olarak belirginleşir. Safa, insanı tanımlarken bu iki kavramı ayrı kutuplar olarak değil, iç içe geçmiş ve birbirini belirleyen bir örüntü içinde sunmuştur. Tabiat insanın biyolojik ve içgüdüsel yönlerini; ruh ise ahlaki, estetik ve kültürel boyutlarını temsil etmektedir.

Safa, tabiatı tarafsız, mert ve belirleyici bir güç olarak tasvir ederken tabiatın emeğin karşılığını verdiğini, insana herhangi bir ayrıcalık bahşetmediğini ve sonuçların ektiğinle biçtiğinle sınırlı olduğunu vurgulamıştır: "yere bir eğilince tabiatın bahşettiği ilk silah imiş... Hep edebiyat bunlar... Tabiat hiçbir şey bahşetmez adama." (Safa, 2022a: 55). İnsanı salt tabiatın ürünü olarak görmeye yönelik indirgemeci söylem, eserde "dogmatik beyinli" olarak nitelenen Mister Joe karakterinin ağzından ifade edilmiştir. Mister Joe'nun tabiatın değişmez kanunları olduğu ve insanı suret-i mutlaka olarak tasvir eden söylemleri, dönemin entelektüel eğilimlerini temsil eden bir ses işlevi görmüştür. İnsanı tarif ederken hafızayı fotoğraf makinesine, muhakemeyi hesap makinesine, dili yazı makinesine ve muhayyileyi vücut makinesine indiren söylemleri yani materyalist indirgemeciliği eleştirmiştir (Safa, 2024b: 148, 149). Ayrıca Safa, hedef belirterek milliyetçi Darwinist düşünür Maurice Barrès'in temsil ettiği insan modelinden bahsetmiştir. Modelin insanı yalnızca içgüdülerini kontrol eden ve onları ustalıkla gizleyen biyolojik bir varlık düzeyine indirgediğini açıkça belirtmiştir (Safa, 2024a: 78).

Diğer bir kavram olan ruh ise Safa'ya göre bedenin muhtevasıdır. Ruhu bedensel eğilimlerin ötesinde bir içsel derinlik ve özerklik olarak konumlandırmıştır. Ruhsal boyut insanın anlam arayışını, vicdanını ve iradesini şekillendirir ve böylece insan salt tabiatın mekanik sonuçlarına indirgenemez. *Matmazel Noraliya'nın Koltuğu* eserinde ruh kavramını özellikle edebi olarak işlemiştir. Eser boyunca ruh, karakterlerin iç çözümlemeleri, estetik duyarlılıkları ve ahlaki tercihleri aracılığıyla aktarılmıştır. Ferit'in nihilizmden çıkış sürecinde belirleyici bir dönemeç olarak sunulan Selma'nın "*Bende bir ruh yok mu?*" sorusu, Ferit'i önce kendi varoluşunu ve iç dünyasını sorgulamaya sevk eder (Safa, 2024b: 74). Durumu açıklamaya çalışırken şehvet (içgüdü) ile irsî huy (kalıtım) etkenleri arasında seçim yapamayarak kendini basit düşünmeye zorlayarak içsel bir hesaplaşma sürecine girer. Sürekli buhranlar yaşayan, nihilist eğilimlerle mücadele eden bir genç olarak tasvir edilen Ferit'in iç çözümlemesi, Safa'nın ruh ve tabiat ayrımını edebi düzeyde nasıl işlediğinin bir örneğini oluşturmuştur (Safa, 2024b: 87). Aynı eserde ferdiyet ile şahsiyet arasında bir ayrım kurarak biyoloji-maneviyat, beden-ruh ikilemini tartışmıştır. Ferdiyet, insanın organizma olarak var oluşunu, yani türün bir üyesi olarak sahip olduğu fizyolojik ve doğal bütünlüğü temsil ederken; şahsiyet, ferdiyeti aşan bir varoluş alanı olarak tanımlamıştır:

> Eğer hürriyeti şahsiyetiyle beraber gelişmiyorsa, insan, en hür nizam içinde de hür değildir. Doğarken hürriyetimize de şahsiyetimize de sahip olmalıyız. İkisini de yaşadıkça ve liyakatimiz nispetinde kazanırız. Burada ferdiyetle şahsiyeti birbirine karıştıranların ezeli hatasına düşmeyelim. Ferdiyet sadece biyolojik vahdetimizin ifade ettiği halde şahsiyet onu aşan ve emri altına alan sosyal hüviyetimizdir. Ferdiyetin şahsiyete bu yeniliği herkeste olmadığı ve onlarda da müsavi derece de bulunmadığı için, şahsiyetle beraber gelişen hürriyet, herkes için eşit bir hak sayılamaz (Safa, 2024b: 288).

Safa, hürriyet meselesini biyolojik varoluşun doğal bir sonucu olarak değil, insanın ruhsal ve ahlaki gelişimiyle ilişkili bir kazanım olarak ele almıştır. Ona göre insan, doğuştan mutlak anlamda hür bir varlık değildir. Gerçek hürriyet, bireyin kendi iç dünyasıyla mücadele etmesi, nefsine ve ihtiraslarına hâkim olması ve kendi benliği üzerinde bir irade kurmasıyla mümkün hale gelmektedir. Bu bağlamda hürriyet, dış dünyadaki siyasal veya toplumsal düzenlemelerle sağlanan bir serbestlik değil, insanın kendi iç varlığı üzerinde hakimiyet kurmasıyla elde ettiği bir varoluş merhalesi olarak değerlendirilmiştir. Dolayısıyla Safa, insanın en serbest toplumsal düzen içinde bile, şahsiyetini geliştirmediği sürece gerçek anlamda hür olamayacağını savunmuştur. Bu bağlamda gerçek hürriyetin ferdiyetten değil, şahsiyetten kaynaklandığını ileri sürmüştür. Ona göre her insan biyolojik olarak bir ferdiyet sahibi olarak dünyaya gelmekteyken her insan şahsiyet sahibi olma seviyesine ulaşamamaktadır. Hürriyet, her insana eşit şekilde doğuştan verilmiş bir özellik değil, şahsiyetin gelişimine bağlı olarak kazanılan bir varoluş durumudur. Şahsiyetini geliştiremeyen insan, biyolojik olarak var olsa bile, gerçek anlamda hür bir varlık haline gelememektedir (Safa, 2024b: 288, 289).

Safa insanın tabiatını değerlendirirken onun zıtlıklar, iç çatışmalar ve hakimiyet arzusu taşıyan bir varlık olduğunu kabul etmiş, ancak bu unsurların insanın ontolojik bütünlüğünü bozan ve onu kendi özünden uzaklaştıran faktörler olduğunu ifade etmiştir. İnsan, zıddiyet, öfke, kıskançlık, şüphe ve hâkim olma arzusu gibi ihtiraslardan arınmış olsaydı, insani ilişkiler daha uyumlu ve dengeli bir yapı gösterecekti demiştir. Bu bağlamda Safa, insanın tabii halinin, sonradan kazanılan ihtiras ve toplumsal bozulmalarla deformasyona uğradığını düşünmüş ve en samimi, en tabii insanların bu anlamda vahşi olarak nitelendirilebileceğini ifade etmiştir (Safa, 2022b: 111). Belirtilmelidir ki buradaki vahşilik, behimiyet halinden ziyade, toplumun yapay değerleri tarafından henüz bozulmamış halidir. İnsanın doğuştan saf ve temiz bir fıtrata sahip olduğu, ancak içinde bulunduğu çevresel şartların etkisiyle olumsuz yönelimler geliştirebildiği düşüncesini benimseyen Safa için, bu dönüşüm sürecini belirleyen temel unsurlardan biri de şüphesiz toplum olmuştur (Safa, 2022a: 100). Safa, bireyin ahlaki ve ruhsal yapısının yalnızca biyolojik ve kalıtsal faktörlerle açıklanamayacağını, aynı zamanda içinde yaşadığı toplumsal çevrenin telkinleri, değerleri ve yönlendirmeleri doğrultusunda şekillendiğini vurgulamıştır. Noraliya'nın günlüğündeki ifadeler anlatıcı tarafından olumlanarak şöyle aktarılmıştır:

> İnsanlar çocukları numune-i imtisal ittihas edip kalplerini tasviye edecekleri yerde onlara da kendi ihtiraslarını telkin ile saffe-i ahlakiyelerini bozarlar. Fıtratın elinden lekesiz doğan bu vicdanı kirletirler. Hemen Cenab'ı Hakk bu masumu cihanın ve asrın ve muhitin fena telkinatından vikaye buyursun, âmin. (Safa, 2024b: 272).

Safa burada çocukların saf vicdanını kirleten toplumun, çocuk yetiştirme biçimini eleştirmiştir. Ebeveynlerin ahlaken kusursuz bireyler yapmak isterken aslında kendi tutkularını ve beklentilerini onlara empoze ettiğini Noraliya ve annesi üzerinden somutlaştırmıştır. Numune-i imtisal yapma çabası, çocukları kendi idealize edilmiş imajlarına göre biçimlendirme arzusunu anlatırken sonucunda fıtratın bozulduğunu vurgulamıştır. Dua cümlesiyle ise bu masumiyeti koruması için ilahi bir koruma dilemiş, çağın ve çevrenin kötü etkisinden korunma temennisinde bulunmuştur (Safa, 2024b: 272). İnsanın karakterinin sabit ve değişmez bir yapı olmadığını, aksine toplumsal ilişkiler içinde şekillenen dinamik bir yapı olduğunu *Fatih Harbiye*'de açıkça ifade etmiştir. Eserde yer alan "Zira nihayet, ferdin seciyesi, diğer fertlerle münasebetine göre değişen canlı ve mütehavvil bir şeydir ve birçok hallerde karşısındaki seciyenin makusu olmaya mahkûmdur." (Safa, 2022b: 93) ifadesi, bireyin karakterinin bağımsız ve mutlak bir öz olmadığını, aksine diğer bireylerle kurduğu ilişkiler çerçevesinde şekillendiğini savunmuştur. Bu anlayışa göre insanın şahsiyeti, çevresinden bağımsız bir öz değil, sürekli değişen ve dönüşen bir varoluş alanıdır.

Safa, toplum ile birey arasındaki ilişkinin çift yönlü ve paradoksal bir yapı taşıdığını da vurgulamıştır. Ona göre toplum karşısında kapalı olmak, bireyin şahsiyetini ve iç bütünlüğünü korumasına imkân sağlamaktayken bireyin zihinsel gelişimini sınırlayan bir unsur haline gelmektedir. Buna karşılık toplum karşısında açık olmak, bireyin zihinsel gelişimini ve düşünsel ufkunu genişletmekte iken onun şahsiyetini dış etkiler karşısında savunmasız bırakmaktadır. Bu bağlamda Safa, toplumsal etkileşimin hem geliştirici hem de bozucu bir karakter taşıdığını ifade etmiştir. Çünkü insan hem gelişmeye açık hem de bozulmaya müsait karmaşık bir varlıktır (Safa, 2024a: 48; 2024b: 255).

Safa'nın toplum anlayışında dikkat çeken bir diğer unsur, toplumsal sınıflar arasındaki farklılıkların insanın temel varoluşsal gerçekliği karşısında anlamını yitirdiği düşüncesiydi. Safa, insanların farklı sosyal ve ekonomik konumlarda bulunmalarına rağmen, acı, ıstırap ve varoluşsal çatışma karşısında eşit durumda olduklarını ifade etmiştir. Bu bağlamda insanların "kahkahalarını gözyaşlarıyla ödediği" düşüncesi, insanın varoluşsal kaderinin toplumsal statüden bağımsız olduğunu göstermiştir. Ona göre insanın varoluşunu belirleyen asıl unsur, onun ruhsal ve varoluşsal yapısıydı (Safa, 2024a: 49).

Safa, toplumun birey üzerindeki belirleyici etkisini vurgularken, birey ile toplum arasında ontolojik bir birlik bulunduğunu da ifade etmişti. Nitekim eserde yer alan "Cemiyet her şeyi görür, bilir, anlar; çünkü bizzat cemiyet her şeydir ve kendi cüzlerinden müstakil bir varlık değildir." ifadesi, toplumun bireylerin oluşturduğu organik bir bütün olduğunu ortaya koymuştur (Safa, 2024a: 79). Bu bağlamda toplum, bireyin dışında ve ona yabancı bir varlık değil, bizzat bireyin varoluşunun bir uzantısı olarak değerlendirilmiştir. Nitekim ona göre bireyin toplumdan bağımsız bir varlık olarak düşünülmesi mümkün değildir. Çünkü bireyin kimliği, şahsiyeti ve düşünce yapısı, toplum içinde kurduğu ilişkiler aracılığıyla şekillenmektedir (Safa, 2024a: 88, 168; 2024b: 88).

Matmazel Noraliya'nın Koltuğu'nda ise birey, toplum ve metafizik varlık arasındaki ilişkiyi Darwinist ve materyalist yaklaşımların ötesine taşıyan bir çerçevede ele almıştır. Özellikle ferdiyet ile çevre arasındaki çatışmayı, biyolojik determinizmin sınırlarını aşan ruhsal ve metafizik bir mücadele olarak değerlendirmiştir. Bu bağlamda "uzviyet, muhtevası olan ruh gibi, içinde bulunduğu çevreye intibak edemediği için geriye çekilmiş, büzülmüş, kurumuş bir haldedir. Bu tiplerde ferdiyet ve intibak zıtlaşır. İntibak zorlaştıkça ferdiyet artar. Çünkü intibak daima ferdiyetten bir fedakârlık pahasına mümkündür." ifadesi, bireyin yalnızca biyolojik bir organizma olarak çevresine mekanik biçimde uyum sağlayan bir varlık olmadığını ortaya koymuştur (Safa, 2024b: 283). Safa'ya göre bireyin çevreyle kurduğu ilişki, basit bir biyolojik adaptasyon süreci değil, ruhsal ve varoluşsal bir gerilim alanıdır. Darwinist anlayışın öne sürdüğü gibi adaptasyon,

yalnızca hayatta kalmanın doğal bir sonucu değil, aynı zamanda bireyin şahsiyetinden verdiği bir ödün anlamına gelmektedir. Bu nedenle Safa, ferdiyetin artmasını, biyolojik güçlenmenin değil, çevreyle uyumsuzluk içinde gelişen ruhsal bir yoğunlaşmanın sonucu olarak değerlendirmiştir.

Safa, bireyin toplumla yaşadığı çatışmayı yalnızca sosyal bir problem olarak değil, ruh ile tabiat arasındaki ontolojik bir mücadele olarak ele almıştı. "Onun hayatına bakınız: ferdiyetle çevresi arasında keskin bir zıtlaşma var… Dramlar bu intibaksızlığı devam ettiriyor." ifadesi, bireyin çevresiyle uyumsuzluğunun Darwinist anlamda bir zayıflık değil, aksine bireysel varoluşun derinleşmesine yol açan bir süreç olduğunu ima etmiştir (Safa, 2024b: 283). İnsanın ve toplumun düzenli ve anlamlı bir varoluşa ulaşabilmesi için hiyerarşik ve aşkın bir otorite düzenine bağlı olması gerektiğini ifade etmiştir. İnsanın ilerlemesi, maddeyi aşması veya kendini aşması ifadeleri ona göre kademeli bir ilerlemedir:

> Fertten millete, milletten insana, insandan Allah'a doğru aşmanın merhalelerini idealleştirmeye ve kendi ölçüsünü yalnız kendisinde (fertte veya külli insan mefhumunda) bulan insanın nasibi bugün ki dünya katastrofundan başka nedir? Aşmaların silsilesi bize fertleri milletin, milletleri insanlığın, insanlığı Allah'ın otoritesi altına koyan bir nizam düşündürür. Fertlerin, milletlerin ve insanlık camiasının ihtiraslarını, ancak her birinin daha üstündeki plandan gelen bir disiplinin emrinde gizlemek mümkündür. (Safa, 2024b: 286).

Burada İnsanın kendisini aşkın bir otoriteye bağlamadan yalnızca kendi benliği içinde anlamlandırmaya çalışmasının, bireysel ve toplumsal düzeyde bir kriz ve felaket doğurduğunu vurgulanmıştır. Bu bağlamda Safa, modern dönemde yaygınlaşan bireyci, materyalist ve Darwinist yaklaşımların veya Nietzsche gibi felsefelerin insanı kendi varlığıyla sınırlı bir ölçüye indirgediğini ima etmiştir. Bireyin kendi benliğini nasıl aşabileceğini ise Noraliya'nın yaşadığı ruhsal dönüşüm üzerinden somutlaştırmıştır:

> Huzursuz ruh, Noraliya'nın "temaşa" diye tercüme ettiği contemplation devresine girip huzura kavuşunca, ben'in fırtınaları durduracaktır. Çünkü inziva içinde, başka ben'ler tarafından fırçalanmayacak ve azdırılamayacaktır. Büyük hayal kırıklıklarından sonra, arzu etmekten ürken ve kendi kabuğu içine çekilen ben, bütün felaketlerin sebebini kendinde, kendi arzularında bulduğu için artık kendi kendine yemeye başlar. Temaşa (contemplation) merhalesinden fena (mortification) merhalesine geçmek üzeredir. İskenderiye okulundan beri, Katolik ve İslam tasavvufunda, alaik'ten tecerrüt'ten fena fillah'a kadar giden mertebelerin türlü derece ve isimleri vardır. Noraliya'nın hayatında ve defterlerinde temaşa ve fena merhalelerini açıkça görüyoruz. Kendisine Allah'tan ayıran karanlık duvarların benlik olduğunu anlayınca, onu atıp kâinatın ruhuyla birleşmek özleyişini duyuyor... (Safa, 2024b: 284).

Safa'nın toplum anlayışı da bu metafizik çerçeve içinde şekillenmiştir. Ona göre birey ile toplum arasındaki ilişki, Darwinist rekabet ilkesine dayanan bir çatışma ilişkisi değil, organik bir bütünlük ilişkisi olarak değerlendirilmelidir. Bu bağlamda Safa, bireyin kendi benliğini aşarak daha geniş bir varlık alanına yönelmesi gerektiğini ifade etmiştir. Nitekim "Dava bu değil mi? 'Ben' kendisini 'biz'e ve 'biz'den daha üstün bir perspektife doğru aşmalıdır. Taazzuvun şartı transandandır." ifadesiyle düşüncesini pekiştirmiştir (Safa, 2024b: 285). Buna ek olarak Safa bireycilik anlayışının insanı parçalanmaya ve çatışmaya sürüklediğini de ifade etmişti. "Yoksa benlerin çarpışması ve boğuşması içinde parçalanma mukadderdir." ifadesi, Darwinist rekabet ilkesinin toplumda birlik değil, parçalanma ve yıkım doğuracağını ortaya koymaktadır (Safa, 2024b: 285). Darwinizm, yaşamı bir mücadele ve rekabet alanı olarak tanımlarken Safa bu anlayışın insanın ruhsal bütünlüğünü tehdit ettiğini ve toplumsal düzeni bozduğunu savunmuştur. Ona göre insanın gerçek gelişimi, rekabet ve çatışma yoluyla değil, kendisini aşarak daha yüksek bir varlık düzenine bağlanmasıyla mümkün olabilmektedir.

Safa'nın toplum anlayışında devlet de bu metafizik düzenin bir parçası olarak değerlendirilmiştir. Ona göre devletin fert üzerindeki otoritesi de onu geliştirmeli, yok etmemelidir. Sonuç olarak Safa, birey ile toplum arasındaki ilişkiyi Darwinizm ve materyalizmin öne sürdüğü biyolojik adaptasyon ve rekabet ilkeleriyle açıklamayı reddetmiştir. Ona göre insan, yalnızca çevresine uyum sağlayan biyolojik bir organizma değil, aksine kendi bireysel varlığını aşarak toplum, insanlık ve nihayet metafizik varlık düzeyine ulaşabilen ruhsal bir varlıktır (Safa, 2022b: 132; 2024a: 49, 168, 190; 2024b: 88). Bu bağlamda Safa'nın insan anlayışı toplumsal etkileşimler içinde şekillenen, iç çatışmalar yaşayan ve bu çatışmalar aracılığıyla kendi varoluşunu inşa eden bir varlık olarak ele alınmıştır. Toplum anlayışı ise dönemin entelektüel eğilimlerine karşı geliştirilmiş metafizik temelli bir varlık anlayışını yansıtmıştır.

3.6.2. Namazla Swing Arasında: Maneviyat ile Materyalizmin Çatışması

Safa'nın eserlerinde insan, yalnızca biyolojik ve maddi unsurlarla açıklanabilecek bir varlık olarak değil, aksine ruh, metafizik ve aşkınlık boyutlarını da içeren çok katmanlı bir varlık olarak ele alınmıştır. Safa, modern çağın bilimci ve materyalist yaklaşımlarının insanı yalnızca fiziksel ve biyolojik bir organizma olarak tanımlamasını, insanın ontolojik bütünlüğünü parçalayan indirgemeci bir yaklaşım olarak değerlendirmiştir. Bu bağlamda onun romanlarında insan, Darwinist ve materyalist yaklaşımların iddia ettiği gibi yalnızca tabiata bağlı bir organizma değil, aksine tabiatı aşma potansiyeline sahip metafizik bir varlık olarak tasvir edilmiştir.

Safa modernizm, materyalizm ve Darwinizm başta olmak üzere çeşitli ideolojik akımları eleştirel bir perspektifle ele almakta ve bunların insanı maddi ve determinist bir çerçeveye indirgediğini savunmuştur. Nitekim "izmler bizim kafamızın zinciridir" ifadesiyle, ideolojilerin bireyin düşünsel özgürlüğünü sınırlandırdığını ve hakikatin bütüncül kavranışını engelleyen dogmatik yapılara dönüşebileceğini vurgulamıştır (Safa, 2024a: 191). Safa'nın eserleri, bütüncül bir okumaya tabi tutulduğunda, modern düşüncenin temel varsayımlarını sorgulayan ve bu yönüyle dönemin hâkim ideolojilerine karşı geliştirilmiş eleştirel bir düşünce çerçevesinin yansıması niteliğindedir.

Kronolojik olarak incelendiğinde ilk olarak *Sözde Kızlar* eseri modernleşmenin yol açtığı toplumsal ve ahlaki yozlaşmayı eleştiren bir romandır. Safa, eserde "Bu ne yozlaşmadır." ifadesiyle toplumdaki değer kaybını ifade ederken özellikle orta yaşlılar ve gençler üzerinden ahlaki çöküşü göstermiştir (Safa, 2022c: 75). Behiç, Nevin ve Belma ahlaki yozlaşmanın temsilcileri olarak yüzeysel, çıkarcı, sorumsuz ve eğlenceye düşkün karakterlerdir. Batılılaşmayı yanlış anlayan, gösterişe önem veren kişiler olarak ahlaki değerlerden uzak yaşam tarzlarıyla toplumdaki yozlaşmayı somutlaştırmıştır (Safa, 2022c: 39). Benzer şekilde Nazmiye Hanım'ın kendisinden genç bir sevgilisi olması ve Mustafa Efendi'nin "Con Hoca" lakabıyla çocuklarına ahlaki eğitimi vermemesi yine bu bağlamda anlamlanan kurgudur (Safa, 2022c: 52). Mustafa Efendi'nin çocuklarından birinin intihar etmesi diğerinin akıl sağlığını kaybetmesi ise ahlaki çöküşün yıkıcı etkisini gösterir (Safa, 2022c: 106).

Romanda geçmiş dönem daha temiz, umutlu ve ahlaki açıdan güçlü olarak sunulurken yeni dönem, karanlık ve tehlikeli bir süreç olarak gösterilmiştir (Safa, 2022c: 66). Ancak eser tamamen karamsar değildir. Safa, memleketin öz değerlerini temsil eden karakterlerin varlığını vurgulayarak toplumsal ve ahlaki kurtuluşun mümkün olduğunu savunmuştur. Nadir ve Fahri, memleketin öz oğullarını, Mebrure ise memleketin öz kızını temsil ederek ahlaki değerlerin korunabileceğini göstermiştir (Safa, 2022c: 36, 46, 133).

Fatih Harbiye eserinde Doğu–Batı çatışması mekân, karakter ve semboller üzerinden sistemli bir karşıtlık düzlemiyle kurgulanmıştır. Geleneksel değerlerin ve ahlaki bütünlüğün yani Doğu'nun temsili mekânsal olarak Fatih semtinde, karakter olarak Şinasi'de, hayvan sembolü olarak kedide kurulmuştur. Buna karşılık modernleşmenin, tüketim kültürünün ve yüzeysel cazibenin yani Batı'nın temsili mekânsal olarak Beyoğlu semtinde, karakter olarak Macit'te, hayvan sembolü olarak köpekte kurulmuştur. Neriman'ın bakış açısından aktarılan bu algılanış Doğu'nun miskin ve itici temsilini Batı'nın ise gösterişini ve yapay çekiciliğini temsil etmiştir.

Neriman karakteri ise bu iki dünya arasında kalmış bir bilinç durumunu temsil etmiştir (Safa, 2022b: 172, 173). Başlangıçta Batı'nın süslü, parlak ve cazip görünen dünyasına yönelmiş, Doğu'yu geri kalmış ve değersiz olarak algılamıştır. Bu süreçte kendi kültürel kimliğine yabancılaşmış ve Batı'nın yüzeysel değerlerini içselleştirmeye başlamıştır (Safa, 2022b: 33). Ancak romanın ilerleyen aşamalarında Batı'nın sunduğu yaşam biçiminin derinlikten ve samimiyetten yoksun olduğunu fark ederek kendi kültürel köklerine yönelmiş ve Fatih semtini, dolayısıyla Şinasi'yi seçmiştir (Safa, 2022b: 283). Bu tercih, bireysel düzeyde bir kimlik dönüşümünü ifade ettiği gibi, aynı zamanda Safa'nın Doğu'nun ahlaki ve kültürel değerlerini üstün gören ideolojik konumunu da açık biçimde ortaya koymuştur. Aynı eserde Batılılaşmaya karşı eleştirel bir bilinç geliştirmiş olan Ferit, medeniyet ve ilerleme anlayışındaki iki farklı tutumu şöyle yorumlamıştır:

> Fakat hakiki terakkiye inanan, kültür sahibi bir İngiliz kızın sükutu hayalini düşün! Her şeye vasıl olmuş, fakat hiçbir şey bulamamıştır. İçlerinde intihar edenler var. Bu daha fena. Zira onlar için medeniyet, cazip bir renkler aleminden ibaret değildir. Onlar bütün ümitlerini insanlığın muhteva olarak tekamülüne bağlamışlar ve büyük harp misaliyle de aldandıklarını anlamışlardır. Onlar ideal sahibidirler; bizimkiler fantezi düşkünü, onların aldanışı daha korkunçtur (Safa, 2022b: 98).

Bu ifadeyle Batı medeniyeti ile onu yüzeysel biçimde taklit eden Osmanlı-Türk toplumu karşılaştırılmıştır. Alıntıda geçen kültür sahibi İngiliz kız gerçek anlamda ilerlemeye inanan, medeniyeti sadece dış görünüş olarak değil, düşünsel ve ahlaki bir gelişim olarak da kavrayan kişiyi temsil etmektedir. Ancak bu kişi bile savaş ve insanlığın yaşadığı yıkım karşısında hayal kırıklığı yaşayarak Batı medeniyetinin krizinden ruhu yaralı çıkmıştır. Safa, böylece modern medeniyetin mutlak bir kurtuluş olmadığını vurgulamak istemiştir. Bu alıntı, *Sözde Kızlar* eserinin temel düşüncesini pekiştirmektedir. Modernizm insanı bir boşluğa sürüklemektedir ve asıl ilerleme, ahlaki ve kültürel değerlerin korunmasıyla gerçekleşir. Bu bağlamda dönemin aydınları açısından temel bir tartışma konusu olan Batı'nın yalnızca teknik yönünün mü alınması gerektiği yoksa kültürel unsurlarının da benimsenmesinin zorunlu olup olmadığı sorunu düşünsel bir çerçevede ele alınmıştır. Bu düşünce Müderris Şeref Bey tarafından şu şekilde ifade edilmiştir:

> Teknikte garplılaşmakla iktifa mı etmeliyiz, yoksa kültürde de mi garplılaşmalıyız? Ziya Bey'e, daha doğrusu onun kabul ettiği içtimai nazariyeye göre her kültür (o buna hars diyor) milli kalmalıdır ve milli kalmaya mahkumdur; tekniğe gelince, bu beynelmileldir; fakat bunlar müphem tabirlerdir. Her alim, kültür meselesine başka başka medluller tayin etmiştir. Ziya Bey ki (Dürkhaym) demektir, kültür kelimesini milli müesseselerin bir terkibi şeklinde kabul eder (Safa, 2022b: 119).

Bu ifadeyle, Batılılaşma meselesinin teknik ve kültür boyutları arasındaki ayrım sorgulanmış ve Gökalp'in düşüncesi üzerinden aktarılmıştır. Durkheim'den etkilenen Gökalp'a göre teknik evrensel olduğundan alınabilir ancak kültür milli kimliğin temeli olduğundan korunmalıdır. Safa ise kültür ve teknik ayrımının net olmadığını müphem tabirler ifadesiyle vurgulayarak bu görüşü yetersiz bulmuştur. Ona göre kültür sadece milli kurumların toplamı değildir; düşünce, ahlak ve bireyin iç dünyasıyla da ilgilidir. Ayrıca kültür ve teknik arasındaki bu belirsizliği, dönemin genel zihinsel yapısıyla ilişkilendirmiştir. Safa'ya göre içinde bulunulan dönem değerlerin, kimliğin ve medeniyet anlayışının kesinlikten uzaklaştığı bir tereddüt ve şüphe devridir. Birey Doğu ile Batı, gelenek ile modernlik ve milli kimlik ile evrensel değerler arasında kararsız kalmış; derin bir kimlik bunalımının ortaya çıkmasına neden olmuştur.

Bir Tereddüdün Romanı'nda dönemin belirleyici özelliği olan tereddüt olgusunu ana tema olarak işlemiş ve bu devrin düşünsel ve ruhsal bunalımını edebi bir düzlemde açık biçimde tartışmıştır.

> - Belki farkında olmadan bütün bir devri o cümle ile izah etmiş oluyorsun: "Yıkılıyor, her şey yıkılıyor!" Kim tereddüt ediyor? Büyük bir epope. Fakat tereddüt eden kim? Hakikatte sen de tereddüt ediyorsun; Roma ile İstanbul arasında, hile ile samimiyet arasında, ölümle hayat arasında tereddüt ediyorsun. Sonra ben ve benim olduğum zümre de tereddüt içindeyiz. Bütün sanatkâr dediğimiz sınıf ve münevver dediklerimiz hep tereddüt geçiriyorlar: inanmakla inkâr arasında tereddüt; ferdi ve içtimai temayüller arasında tereddüt, "moi"nın kendi üstüne doğru saldırışından başka bir şey olmayan kendi kendini tahrip aşkıyla, yaratıcı hırslar ve sevdalar arasında tereddüt. Bütün Avrupa ayni tereddüt içinde: Almanya, Fransa ve İngiltere sağla sol arasında gidip geliyorlar. Fakat şüpheye ve tereddüde lanet savurmadan evvel hakkını verelim. Zekanın en sivri noktası şüphe ve tereddüttür. Bütün Rönesans bir şüpheden doğdu. Bütün yeni felsefe zaferini Descartes'ın şüphesine borçludur. Fakat mücerret sahada zekanın eveini işaret eden bu şüphe ve tereddüt, arneli sahada ölümden başka bir şey değildir. O noktaya kadar çıktıktan sonra, insanın hayat ve müşahhas dünya içindeki azami kıymetine varabilmek için, tereddütten karara geçmesini bilmek lazımdır. Çünkü bu, ölümle hayat arasındaki huduttur. İşte ben dünyada ve kendimde bu dönümü hissediyorum. Yeni bir devir doğuyor, şüphesiz. Fakat bu siyasi ihtilal nazariyelerinin bekledikleri devirlerden pek farklı olacaktır. Sol cereyanların tahmin etmedikleri bir devir, "Harp sonu" devresi kapandı. Anarşiye, "vice"lere, şüpheye ve tereddüde paydos. Ölmeyeceğiz. Kendini tahrip modası kalmayacak. Harp sonu kızı ihtiyarladı ve şakaklarında mısır püskülü gibi ak saçlar kabarıyor. Ne o saçaklı, viran kaşanelere sinen karanlık ve ahmak burjuvazi, ne de 1918-1932 modernizmi, ne mehtaplı gecelerde, şatosunun parkındaki ıhlamurlar altında izini belli etmeden "vice" yapan monden kız, ne de kabarderin arka odalarına gizlice girerek kokain çeken münevver hanım. Ne o, ne sen! Hatta ne de ben diyeceğim, fakat ben kalmak istiyorum, yeni bir klasisizm istiyorum, bundan anladığım mana

> büsbütün başkadır, şimdilik doğan dünyanın işaretlerine sükunetle bakıyorum, Marksistler gibi ayak patırtısı ve kuru gürültü yapmak yahut da giderayak hemen bir iktisadi siyaset nazariyesi, genç nesilleri avlayan şöyle bir sistem kurmak niyetinde değilim. Ona, sana ve kendime ve dünyaya bakıyorum. "Yeni" tahminimizin fevkinde olacaktır, bununla beraber gayet sade, beşerî ve klasik. Her halde çok samimi. Yıkılıyor, her şey yıkılıyor, diyorum. Yıkılmıyor, sallanıyor. Her şey, başkalaşmak üzere, yerinde kalacak. Her şey: Aile, milliyet duygusu, beşerî alakalar, her şey. Giden nedir, biliyor musun? Kökleri yurdunun toprağından kopmuş, sadece milli duygularını kaybetmiş "deracine"ler. Pierre Loti'nin "Desenchante"leri, Andre Gide'in veya Oscar Wilde'ın ahlaksızlıkları, bütün o harpten evvelki ve sonraki züppe dünya edebiyatının kahramanları, bütün o hiçbir şeye inanmamayı bir ibadet ve bir süs yapan, spontane bir değişmeden başka hiçbir şeyi hakikat olarak kabul etmeyen ve ruh azabını "vice" olarak taşıyan münevver cici beyler ve hanımlar, onların Badleryen edebiyatı ve Niçeen felsefesi gidi yor ve yerine Karl Marks'tan büsbütün başka bir insan tipi gelecektir (…) Öteden beri zeki adamlar tereddüt etmişlerdir. Septisizm yeni bir fikir hareketi değildir. Fakat şüphemizi ve tereddüdümüzü ancak zekamıza mahsus bir hak addedelim ve irademize çelme takmasına izin vermeyelim (Safa, 2024b: 166, 167, 168).

Bu alıntıda Safa, yaşadığı dönemi bir tereddüt ve değer krizi çağı olarak tanımlamıştır. "Her şey yıkılıyor" ifadesiyle çağın kriz algısını özetlemiş, tereddüdün hem bireysel hem de toplumsal bir durum olduğunu ileri sürmüştür. Okuyucunun ve entelektüel zümrenin Roma ile İstanbul, hile ile samimiyet, ölümle hayat arasında kaldığını belirtmiştir. Rönesans ve Descartes örnekleriyle şüphenin düşünsel bir erdem olduğunu kabul etmiş ancak bütün bir toplumun şüphesini eleştirmiştir. Entelektüel erdem olarak şüphe, akıl yürütme ve irade ile sonuca bağlanabilen bir süreçtir. Onun eleştirisi esasen bütün ahlaki değer yargılarını sistematik biçimde içi boşaltmak amacıyla zihinlere şüpheyi empoze etmek yönündedir. Özellikle köksüzleşmiş ve kendi toplumuna yabancılaşmış aydın tipini yalnızca kültürel bir sorun olarak değil, aynı zamanda toplumsal çözülmenin faili olarak değerlendirmektedir. Eserde geçen "deraciné" ve "desenchante" kavramları, bireyin ait olduğu kültürel ve ahlaki zeminden koparak inançsızlık ve değersizlik içinde savrulmasını ifade etmektedir. Safa'nın bu tipleri "casus" olarak nitelendirmesi ise mecaz, bir anlam taşımakta olup, söz konusu aydınların bilinçli ya da bilinçsiz biçimde toplumsal yapıyı içeriden aşındırdıkları düşüncesine işaret etmektedir. Bu bağlamda Safa, bütün içtimai ve beşeri bağların kopmasının, bireyi her türlü ahlaki sınırdan bağımsız hâle getireceğini ve bunun da cemiyetin iflası anlamına geleceğini ileri sürmektedir. Ona göre, bir insanın "her fenalığa muktedir" olduğu bir ortam, yalnızca bireysel bir yozlaşmayı değil, aynı zamanda toplumsal düzenin çöküşünü de temsil eder. Bu nedenle Safa, içinde bulunulan dönemi bir "sarsıntı devresi" olarak tanımlamakta ve bu sarsıntının temelinde değerler sistemindeki çözülmenin yattığını vurgulamaktadır. Öte yandan Safa, bu krizin yalnızca belirli bir zümreye ait olmadığını, "asrın tereddüt ettiği" ifadesiyle bütün bir topluma yayıldığını belirtmektedir. Hatta konuşmanın

devamında en sıradan bireyin bile bu dönüşümün etkisi altında olduğunu söyleyerek, dönemin ruh halinin toplumsal tabakalaşma fark etmeksizin herkesi kuşattığını dile getirmektedir. Bu yönüyle tereddüt, yalnızca entelektüel bir problem değil, çağın tamamını belirleyen kolektif bir bilinç durumudur. Nitekim değişen dönem ile aile, milliyet duygusu ve beşeri ilişkilerin temelde yerinde kalacağını, gidenin ise köksüz ve nihilist tipler olduğunu belirtmiştir.

Matmazel Noraliya'nın Koltuğu eserinde ise eleştirisini varlığı yalnızca maddi düzlemde temellendirdiği için materyalizme, Darwinizme ve bilimin sınırlarına yöneltmiştir. Ona göre sırları sırlarla, isimleri isimlerle açıklayan ve varlık varlıktır diyen bu felsefe insanı mana avcısı yapmaktadır. Ona göre bu yaklaşım, hakikati açıklamak yerine kavramlar arasında dolaşan döngüsel bir dil üretir. Sırları sırlarla, isimleri isimlerle açıklayan bu düşünce biçiminin ontolojik derinlikten yoksun kaldığını vurgulamaktadır. Bu çerçevede Safa, söz konusu anlayışın insanı tatmin edici bir bilgiye ulaştırmak yerine sürekli bir anlam arayışına sevk ettiğini belirtir. Ancak bu arayış, kesinliğe ulaşamayan ve kendi içinde kapanan bir sürece dönüşür. Dolayısıyla eleştiri, bilimin kendisine değil, onun sınırlarını aşarak varlığın bütününü açıklama iddiasına yöneliktir. Safa'ya göre insanın varoluşunu anlamlandırabilmesi, metafizik bir boyutun da dikkate alınmasını zorunlu kılmaktadır. Bu bağlamda Safa, ilgili düşüncelerini anlatıcı aracılığıyla şu şekilde ifade etmektedir:

> Eğer bana "bu budur bu" dan başka bir şey söylemeyen müspet felsefeyi aşamazsam, aklın tamamıyla lüzumsuzluğuna inanacağım. Abes bir varlık nizamı içinde akıl bir kör bağırsak kadar vazifesizdir. İçgüdünün yerini almaya niçin boşuna uğraşıyor? Bu kitaplara ne lüzum var? Maymunun bunlara ve elektriğe ihtiyacı yok. Bir sebepsizlik ve hikmetsizlik nafileliği içinde, insan düşüncesinden daha maskara bir mana avcısı olur mu? Avını kendi yaratıyor, sonra onu avlamaya çalışıyor. Evvela buluyor, kendi eserini buluyor sonra onu arıyor. Kendi kendisiyle saklambaç oynayan bu delinin yanında tımarhanelik deliler daha normal değil midirler? Eğer insanın aradığı mana kendi icadı değilse, manaya mana veren kendisi değilse, bu, Allah'ın hikmetinden başka nedir? Bir zerresi insanın şuuruna dolan muazzam bir şuurun niyetinden başka nedir? (Safa, 2024b: 204).

Bu alıntıdan anlaşılacağı üzere Safa, müspet felsefenin varlığı yalnızca somut ve gözlemlenebilir gerçekliklerle açıklamaya çalışmasını yetersiz bulmuştur. Manaya mana veren insanın her şeyi açıklama iddiası onu anlamsızlığa ve boşluğa sürüklediğini ifade etmiştir. Ona göre insanın sürekli anlam araması ancak bu anlamı yalnızca kendi aklıyla üretmeye çalışması Yunan düşüncesinden beri süregelen çelişkili bir durumdur. Evrende var olan anlam, insanın dışında ve

insanın üstünde bulunan ilahi bir bilince dayanmaktadır. Bu nedenle Safa, varlık düzeninin rastlantısal ve anlamsız olmadığını, aksine ilahi bir hikmetin sonucu olduğunu ifade etmiştir. Bu düşünce, onun aklı tamamen reddetmediğini, ancak aklın sınırlarını kabul ettiğini göstermiştir. Benzer şekilde bilimin sınırlarını da tartışma alanı olarak eleştirmiştir. Modern çağda bilimsel bilginin kesin, değişmez ve mutlak olmadığı, aksine sürekli değişen ve yeniden kurulan bir yapıya sahip olduğu düşüncesini vurgulamıştır. Bilim her otuz senede bir tüm ilkeleriyle değişmekte, doğruluğu kabul edilen Newton prensipleri bile sorgulanmaktadır. Maddenin değişmez sandığımız durumunun aslında perişan olduğu savı ile birlikte Safa dönemin bilime ilişkin sarsıntısını ve güvensizliğini belirtmiştir. Önerisi ise "Fazla tereddüt etmeyelim, bir tanesine sapı verelim, nihayet şuna kaniyim ki bütün yollar Roma'ya çıkar." ifadesiyle hakikat vurgusudur (Safa, 2024a: 53). Çünkü hakikatin üstüne Çin setleri gibi kalın duvarlar örülse dahi sonunda bulunacaktır. Hakikatin karşısında ki düşman, insanı eylemsizliğe sürükleyen şüphe ve dogma haline gelen bilimdir. Bu bağlamda bilim kesin ve mutlak değildir, sınırları vardır (Safa, 2024a: 144). Materyalizm ve Darwinizm gibi felsefelerin bilimsel dogma haline getirilerek ontolojik ve etik alanlarda tek belirleyiciymiş gibi dayatılmasını eleştirmiştir. Avını kendi yaratıp onu avlamaya çalışan bu düşünce sistemlerini *Matmazel Noraliya'nın Koltuğu*'nda ve *Biz İnsanlar* eserlerinde aktarmıştır:

> Teknik seviyenin yükselmesi nispetinde, spiritüel ve manevi kıymetlerin alçalması zaruriydi. İlerlemeyi, mekân içinde daha çabuk mesafe olmaktan ibaret bir sürat telakkisinde soysuzlaştıran insan merkezli bir dünya görüşü, aynı prensibi şümullendirerek her şeyin gayesini kendi kendisinde bulmaktan başka nereye gidebilirdi? İnsanın gayesi insan, hayatın gayesi hayat, süratın gayesi sürat, düşünmenin gayesi düşünme, sporun gayesi spor, yemenin gayesi yemek, şehvetin gayesi şehvet, ticaretin gayesi ticaretten başka ne olabilirdi? Kendi merkezi etrafında her gün biraz daha süratle dönmekten başka bir şey yapmayan insan, atlıkarıncada gözlerini kapayan çocuğun kilometrelerce uzaklara gitmesi hayaline benzer bir ilerleme vehmi içindedir (Safa, 2024b: 291).

> Diyorsunuz ki insanın faaliyeti evvela insiyakidir, tıpkı hayvanlarda olduğu gibi! Tabiatla insan arasında her türlü kıdem ve mertebe ihtilafını reddeden siz değil misiniz? Hegel'i yalnız şuura verdiği kıymetle itham eden siz, bu sefer onun tezini tersine çevirerek şuurun yerine şevki tabiiyi ikame ediyorsunuz. Bu, tam bir antitezdir, iddia ettiğiniz gibi sentez değildir. İnsanın hakiki tabiatı sizce pratik faaliyetlerinde aranmalıdır. Hegel objeyi inkara yürümüştü; siz önce süje ile obje arasındaki zıddiyeti birleştirmek ister göründünüzse de neticede, siz de süje yerine objeyi ikame ettiniz. Bir noktaya daha dikkat: Bütün bu mücerret mefhumları dilediğiniz gibi kullanırken, siz de muarızınıza isnat ettiğiniz bir işi yapmıyor musunuz? Bunlar da bal gibi felsefe değil mi? (Safa, 2022a: 102-105).

Bu alıntılardan anlaşılacağı üzere eserlerde Darwinizm ve materyalizm eleştirisi salt teorik bir itiraz olmaktan öte, kültürel bir kaygının ifadesi şeklindedir. Safa, insanı yalnızca tabiatın bir ürünü olarak tanımlayan indirgemeci yaklaşımların, insanın iradesini, manevi derinliğini ve etik sorumluluğunu göz ardı ettiğini savunmuştur. Bu eleştirinin, onun Hegel ve Nietzsche okumalarıyla ilişkili olduğu ve bu düşünürlerle kurduğu karşılaştırmalı perspektif üzerinden şekillendiği anlaşılmaktadır. Safa, materyalizmin bazı savunucularının pratikte idealizmin tersini ürettiğini, yani şuur yerine şevki tabiiyi ikame ederek yeni bir indirgemeciliğe düştüğünü iddia etmiştir. Böylece materyalizmin paradoksuna ve sonuçlarına dikkat çekmek istemiştir. Safa teknolojik gelişmelerin hız kazandığı modern çağda, manevi ve estetik değerlerde meydana gelen aşınmanın kültür ve sanatın yüzeyselleşmesine neden olduğunu ileri sürmüştür. Bu tespit, modernitenin yalnızca maddi refah üretimiyle sınırlı kalmasının, insanın nihai amaçlarını daralttığı ve bireyi kendi tatminine hapseden bir dünya görüşünü beslediği iddiasına dayanmaktadır. Safa, bu durumu eleştirirken kültürel mirasın ve klasik estetik değerlerin korunmasının önemini vurgulamış ve teknik ilerlemenin insanın anlam arayışını ikame etmemesi gerektiğini savunmuştur.

Safa'nın eleştirisi, aynı zamanda insan faaliyetinin salt içgüdüsel veya salt şuur temelli olarak tek taraflı okunmasını da kapsamaktadır. Ona göre madde ve mana birbirinden ayrılamaz. İnsanı hayvandan ayıran bireysel erdemler ile toplumsal sorumluluk arasındaki ilişkiyi de işlemiştir. Merhamet, cesaret ve sorumluluk gibi erdemlerin toplumsal dokuyu ayakta tutan unsurlar olduğunu belirtmiştir. Merhametin tamamen reddedilmesinin cemiyet ruhunu zayıflatacağını tartışmıştı. Orhan karakteri üzerinden yapılan tahlillerde, merhamet ile kuvvetli adam idealinin çatışması gösterilmiş ve bu çatışmanın yaratacağı tahribat ele alınmıştır. Benzer şekilde "Beni peşime düşen siyah köpek değil, Tahir Bey'in yükte yatması çıldırtır." ifadesi ahlaki ve toplumsal sorumluluğun duygusal aktarımıdır (Safa, 2024b: 206). Nitekim bireysel terbiye ve ahlak, yeniden inşa sürecinde merkezi bir rol oynamaktadır.

Eserin sonuç bölümünde Safa, bilimsel ve felsefi öğretilerin toplumsal hayata dogmatik biçimde taşınmasına karşı uyarıda bulunmuştur. "Eda Hanım'ın sinir sistemine Marks'ın burnunu sokmaya ne hakkı vardı?" ifadesiyle birinin başkasının zihnine ve duygusal dünyasına zorla bir ideoloji yerleştirmesini, mahremiyeti ihlal eden bir müdahale olarak göstermiştir (Safa, 2024b: 37). Dinin hastalık olarak görülmesine karşın "Hastalık namazla Swing arasında. Memleketin hastalığı. Birinden biri gitmeli." ifadesiyle net bir tutum sergilemiştir (Safa, 2024b: 120). O esasen insanın manevi derinliğini ve toplumsal sorumluluğunu koruyacak bir düşünsel denge kurulmasını önermiştir. Bu dengeyi sağlamak için eleştirel aklın, tarihsel bilincin ve iradenin birlikte çalışması gerektiğini savunmuştur.

Sonuç olarak Safa'nın Darwinizm ve materyalizm eleştirisi, bilimsel açıklamaların sınırlarını, insani değerlerin korunması gereğini ve kültürel mirasın önemini vurgulayan çok katmanlı bir eleştiri olarak işlev görmüştür. Safa'nın itirazını üç ana eksende toplamak mümkündür. Birincisi bilgiyle ilişkilidir: bilimin ve doğa açıklamalarının sınırları olduğunu; insanın varoluşsal, etik ve estetik boyutlarını bütünüyle kapsamayacağını ileri sürmüştür. İkincisi ontolojik ilişkilidir: materyalizm ve Darwinci indirgemeciliğin insanı yalnızca tabiat içindeki bir varlık olarak tanımlayarak irade, anlam arayışı ve manevi değerleri göz ardı ettiğini ileri sürmüştür. Üçüncüsü kültürel ilişkilidir: teknik ilerleme ve madde merkezli dünya görüşünün spiritüel değerleri aşındırdığını; böylece kültürün sığlaşmasına yol açacağı kaygısını dile getirmiştir. Safa, bu gidişe derhal son verilmesi gerektiğini şöyle savunmuştur: "İki bin sene sonra bugünkü kültürümüzden ve sanatımızdan adi bir pragmatizm ve daha soysuzlaşmış bir sürrealizmden başka bir şey kalacağına emin misiniz?" (Safa, 2024b: 292).

3.7. Romanın Bilimi: 19. Yüzyıl Batısı ve Erken Cumhuriyet Türkiye'sinde Darwinizm'in Edebiyata Yansıması

Darwinizm ve materyalizm, Batı ve Türk romanında ortak bir düşünsel kaynaktan beslenmekle birlikte, her iki edebiyatta farklı tarihsel ve kültürel koşulların etkisiyle özgün biçimlerde yorumlanmış ve romanın yapısına farklı şekillerde yansımıştır. Bu bölümde öncelikle Batı edebiyatında H. G. Wells, Virginia Woolf, Jules Verne ve Émile Zola'nın eserlerinde Darwinist ve materyalist düşüncenin nasıl ele alındığı özetlenecek; ardından bu yazarların ortak eğilimleri tespit edilecektir. Devamında Türk edebiyatında Halide Edib Adıvar, Yakup Kadri Karaosmanoğlu, Reşat Nuri Güntekin, Hüseyin Rahmi Gürpınar ve Peyami Safa'nın romanları aynı kavramsal çerçeve doğrultusunda değerlendirilecek ve bu edebi gelenekte Darwinizm ile materyalizmin nasıl yorumlandığı özetlenecektir. Bu çerçevede amaç, her iki edebiyatta ele alınan yazarların Darwinizm ve materyalizme yaklaşımlarını karşılaştırmalı olarak inceleyerek benzerlik ve farklılıkları yazarlar üzerinden somutlaştırmaktır.

İlk olarak Wells'in düşünsel çerçevesi temelde Darwinci ve materyalist ilkelerin kesişiminde şekillenir. Wells, insanı ve toplumu metafizik açıklamalardan ziyade evrimsel süreçlerin ve maddi koşulların ürünü olarak ele alır. Onun için insan doğası, değişime açık, çevresel baskılarla biçimlenen ve varoluş mücadelesi içinde sürekli dönüşen bir yapıdır. Doğal seçilim, biyolojik türlerin, toplumsal yapıların, sınıf ilişkilerinin ve kültürel evrimin belirleyicisidir. Bu nedenle Darwinci düşünce eserlerinde çoğunlukla uyarıcı ve zaman zaman karamsar bir perspektifle işlenir. Öte yandan Wells, sosyal Darwinizmin "güçlünün hayatta kalması" ilkesinin toplumsal düzlemde yol açabileceği etik yıkımı da eleştirir. Böylece Darwinci biyolojiyi kabul etmekle birlikte onun

toplumsal ve ahlaki sonuçlarını sorgulayan çift yönlü bir yaklaşım geliştirir. Materyalist bakış açısı Wells'in ontolojik temelini oluşturur: yaşam, bilinç ve toplumsal düzeni maddi süreçlerin ürünü olarak görür. Din, ahlak ile kültür gibi üstyapı unsurlarını ise bu maddi temele bağlar. İlerleyen dönem eserlerinde bu açıklayıcı çerçeveyi aşarak, insanlığın geleceğine yönelik etik bir program önerir. Eğitim, eşitlik ve küresel iş birliği temelinde örgütlenmiş bir dünya toplumu tasavvur ederek evrimsel sürecin bilinçli ve etik yönlendirmeyle ilerletilebileceğini savunur.

İkinci olarak Woolf'un un düşünsel dünyası, Darwinizm ile materyalizmin kesişiminde özgün bir biçimde feminizmle yeniden kurgulanır. Woolf için doğa; yasalarıyla işleyen, kayıtsız ve süreklilik arz eden maddi bir sistemdir. İnsan ise bu sistemin merkezinde değil, onun içinde konumlanan geçici bir varlıktır. Bu bağlamda doğa, insan bilincini, değerlerini ve varoluşunu belirleyen aktif bir güçtür. Woolf'un anlatılarında bireyin doğaya dönüşü, maddenin döngüsüne katılım olarak tasvir edilir. Böylece yaşam ve ölüm, evrimsel sürekliliğin parçaları olarak anlam kazanır. Woolf'un Darwinci düşünceyi en özgün biçimde dönüştürdüğü alan ise toplumsal ve cinsiyet temelli okumalarıdır. Doğal seçilim, atavizm ve varoluş mücadelesi gibi kavramları biyolojik bağlamdan çıkararak kültürel, psikolojik ve toplumsal düzleme taşır. Özellikle kadın karakterler üzerinden, evrimsel sürekliliğin biyolojik, duygusal ve kültürel aktarım yoluyla sürdüğünü vurgular. Bu çerçevede Woolf, Darwinizmi feminist bir perspektifle yeniden yorumlayarak erkek egemen hiyerarşileri sorgular ve kadını hem kültürel hem de toplumsal evrimin merkezi öznesi olarak konumlandırır. Woolf'un materyalist yaklaşımı ise, özellikle bilinç ve algı kavrayışında belirginleşir. Ona göre insan zihni duyumlar, izlenimler ve maddi deneyimlerin akışıyla şekillenen kırılgan bir süreçtir. Bu nedenle klasik anlatı yapısını reddederek bilinç akışı tekniğini benimser ve hakikati gündelik yaşamın parçalı ve geçici deneyimlerinde arar. Bununla birlikte Woolf, indirgemeci bir materyalizmi de eleştirir. Maddeyi yalnızca çözümlenebilir bir nesneye indirgemek yerine, insan deneyimiyle iç içe geçmiş dinamik bir alan olarak görür. Böylece onun yaklaşımı hem bilimsel dünya görüşünü benimseyen hem de insan bilincinin karmaşıklığını koruyan eleştirel bir materyalizm niteliği taşır.

Verne ise, eserlerinde bilimi merkeze alarak hem öğretici hem de hayal gücünü besleyen bir anlatı kurar. Erken döneminde bilimsel ilerlemeye iyimser yaklaşırken, sonraki eserlerinde teknolojinin ve bilimin insan üzerindeki etkilerini daha eleştirel biçimde sorgular. Yapıtlarında doğa, Darwinizmin etkisiyle bir mücadele ve uyum alanı olarak görülür. İnsan, akıl ve bilim sayesinde bu düzene uyum sağlamaya çalışır. Verne, "bilim" ve din geriliminde bilim lehine bir konum alsa da "bilimin" de yeni bir dogmaya dönüşebileceğini örneklerle gösterir. Materyalist bakış açısı çerçevesinde insanı ve toplumu mekanik sistemler olarak ele almaktadır. Bu bağlamda, davranışları belirleyen temel unsurlar çevre, beden ve toplumsal koşullar olarak değerlendirilmektedir. Darwinci etkilerin en belirgin biçimde işlendiği alanlar ise ırk, sınıf ve

ilerleme kavramlarıdır. Ancak Verne'in anlatısı, bu noktalarda zaman zaman eleştirel bir niteliğe de bürünmektedir.

Son olarak Zola'nın düşünsel çerçevesinde Darwinci ve materyalist yaklaşım belirleyicidir. İnsan davranışlarını kalıtım, çevre ve tarihsel koşulların etkileşimiyle açıklayan Zola, biyolojik determinizmi mutlaklaştırmaz. Buna karşılık toplumsal koşullar ve bireysel deneyimlerle birlikte ele alarak daha karmaşık bir nedensellik modeli kurar. Bu bağlamda natüralist roman, insanı laboratuvar ortamındaki bir olgu gibi inceleyen "deneysel roman" anlayışına dayanır. Darwinci etkiler, Zola'nın eserlerinde yaşam mücadelesi, uyum (adaptasyon), kalıtım ve atavizm kavramları üzerinden görünür. Öte yandan bu kavramları kullanırken meşrulaştırmaz. Güçlülerin zayıfları ezmesini doğal bir yasa olarak değil, toplumsal adaletsizliklerin sonucu olarak problematize eder. Materyalist bakış açısı ise Zola'nın insanı maddi koşullara bağlı bir varlık olarak konumlandırmasında belirgindir. Bireyin psikolojisi, bedeni ve davranışları; ekonomik yapı, çevresel koşullar ve toplumsal ilişkiler tarafından şekillendirilir. Bu nedenle insan, metafizik bir özden ziyade, fiziksel ve toplumsal süreçlerin ürünüdür. Din-bilim gerilimi bağlamında Zola, dini dogmayı cehalet ve toplumsal baskının aracı olarak eleştirirken "bilimi" aklın, ilerlemenin ve toplumsal özgürleşmenin temel dayanağı olarak konumlandırır.

Sonuç olarak Batı edebiyatında Darwinizm ve materyalizm, eserlerde açık biçimde işlenmiş ve bilimsel düşüncenin temel dayanakları olarak konumlandırılmıştır. Bu yaklaşımlar, çoğu durumda insanı ve toplumu açıklayan meşru bir epistemolojik çerçeve olarak kabul görmüştür. Tablo 2, söz konusu yazarların Darwinizm ve materyalizm bağlamındaki ortak eğilimleri ile ayrışma noktalarını karşılaştırmalı olarak sunmaktadır.

Tablo 2: Batı Edebiyatı Düşünsel Çerçevesi Karşılaştırması

Yazar	Temel eğilim	Darwinci / materyalist vurgu	Din ve etik yaklaşım	Toplum tasavvuru
H. G. Wells	Toplum ve insanı evrimsel-maddi süreçlerle açıklayan sosyal eleştiri	Doğal seçilim toplumsal ve kültürel evrimi belirler; materyalizm ontolojik temel	Bilimi temel alır; sosyal Darwinizme etik eleştiri getirir, sonraları etik program önerir	Toplum dönüşebilir, eğitilebilir ve bilinçli yönlendirmeyle iyileştirilebilir bir organizma
Virginia Woolf	Bilinç, cinsiyet ve maddilik ekseninde modernist yeniden kurgulama	Darwinci kavramları kültürel/psikolojik düzleme taşır; materyalizm bilinç akışında görünür	İndirgemeci materyalizmi eleştirir; deneyim ve vicdan öncelikli	Toplum, bireysel bilinçlerin ve kültürel aktarımın iç içe geçtiği dinamik bir ağ
Jules Verne	Bilimi merkeze alan macera ve keşif anlatısı; erken iyimserlik sonra eleştiri	Doğa mücadele/uyum alanı; bilimle uyum sağlama teması, materyalist mekanik bakış	Bilimi öne çıkarır; bilimin yeni bir dogmaya dönüşme riskini gösterir	Toplum mekanik ve işlevsel bir sistem; teknolojiyle ilerleyen kolektif yapı
Émile Zola	Natüralist deneysel roman; kalıtım, çevre ve tarihsel koşulların etkileşimi	Kalıtım, uyum, atavizm vurgusu; materyalist determinizm güçlü ama karmaşık nedensellik	Dini dogmayı eleştirir; bilim ve aklı ilerleme aracı olarak konumlandırır	Toplum, çevresel ve ekonomik koşullar tarafından belirlenen organik bir bütün

Wells, Woolf, Verne ve Zola'nın eserlerine yönelik bu yorumlar birlikte değerlendirildiğinde, modern edebiyatta insanın doğa, toplum ve bilimle ilişkisini yeniden tanımlayan ortak bir düşünsel zemine işaret eder. Bu yazarların tamamında insan, ayrıcalıklı bir varlık olmaktan çıkarılarak doğanın parçası olarak ele alınır. Bu bağlamda özellikle Darwinizm, determinizm ve çevresel etkiler insanın konumunu açıklayan temel kavramsal araçlar olarak öne çıkar. Ortak noktalardan ilki, insanın merkezden edilmesi ve doğa yasalarına tabi bir varlık olarak yeniden konumlandırılmasıdır. İkinci ortak nokta, bilimsel düşüncenin edebi yapıya nüfuz etmesidir. Darwinci, pozitivist ve materyalist yaklaşımlar bu yazarların metinlerinde doğrudan ya da dolaylı biçimde etkisini gösterir. "Bilimsel" söylem, yalnızca içeriksel bir tema olmaktan çıkıp anlatı tekniklerini, karakter tasvirlerini ve kuramsal çerçeveleri belirleyen bir ilke haline gelir. Bu dönüşüm, dini ve metafizik açıklamaların edebi anlatıdaki belirleyiciliğini zayıflatmış ve anlatı biçiminde yenilikçi yönelimlere yol açmıştır. Üçüncü ortak nokta, bu yazarların bilimi ve materyalizmi açıklayıcı bir araç olarak benimserken bilimin mutlak dogma haline gelmesine karşı eleştirel mesafe koymalarıdır. Böylece bilimsel söylem eserlerde etik, estetik ve insani boyutlarla birlikte tartışılmaktadır. Dördüncü ortak nokta, söz konusu yazarların Darwinci kavramları (yaşam için mücadele, adaptasyon, atavizm vb.) eserlerinde açıklayıcı ve "hakikat" iddiası taşıyan ilkeler olarak kullanmalarıdır. Bu kavramlar ya biyolojik gerçekliklerin doğrudan edebi temsili şeklinde ya da toplumsal olguları açıklamaya yarayan kuramsal araçlar olarak işlev görmektedir. Bununla birlikte yazarlar arasında belirgin ayrımlar da bulunmaktadır. Zola'nın katı determinizmi ve deneysel yaklaşımı, insanı büyük ölçüde kalıtım ve çevrenin ürünü olarak görürken; Woolf bu indirgemeciliğe karşı çıkar ve bireysel deneyimin öznel, parçalı ve belirsiz doğasını vurgular.

Wells, Darwinci düşünceyi daha çok türler arası mücadele ve evrimsel gelecek perspektifiyle ele alırken, Verne'de "bilimsel" ilerleme çoğunlukla insan aklının zaferi olarak kurgulanır. Yani Wells'te daha karamsar ve uyarıcı bir evrim anlayışı hakimken, Verne'de iyimser ve ilerlemeci bir bilim anlayışı ön plandadır. Sonuç olarak bu dört yazar, insanın modern dünyadaki konumunu yeniden düşünmeye açan ortak bir epistemolojik dönüşümün parçasıdır. Ancak bu dönüşümü yorumlama biçimleri farklıdır: Wells'te evrimsel spekülasyon, Woolf'ta bilinç çözümlemesi, Zola'da determinizm ve Verne'de bilimsel ilerleme ön plana çıkmaktadır. Bu farklılıklar, aynı düşünsel kaynaktan beslenen fakat farklı estetik ve ideolojik yönelimlere sahip edebi yaklaşımların ortaya çıktığını göstermektedir.

Erken Cumhuriyet dönemi yazarlarına bakıldığında benzer bir çerçevenin örtük olarak var olduğu görülür. Bu noktada belirtilmelidir ki bu yazarların/aydınların bir yandan içinde bulundukları kültürel miras, diğer yandan Avrupa'daki düşünsel ve toplumsal dönüşümleri ülkeye taşıma yönündeki öncü olma arzuları arasında yaşadıkları gerilim, zihinsel kırılmalara yol açmıştır. Bu bağlamda söz konusu eserlerde çift değerli bir yaklaşımın izleri görülmektedir. İlk olarak Edib'in eserlerinde insan tasviri, doğa-toplum, içgüdü-akıl ve birey-kolektif eksenlerinde kurulan çift değerli bir yapı sergiler. İnsan bir yandan modern toplumsal düzen içinde işlevselliğe indirgenen, makineleşmiş bir varlık olarak betimlenirken; diğer yandan tabiatın organik bir parçası, içgüdüleri ve bedenselliğiyle belirlenen bir "mahluk" olarak konumlandırılır. Bu yaklaşım, insanın hem ontolojik kırılganlığını hem de modernleşme sürecindeki yabancılaşmasını görünür kılar. Bu çerçevede Darwinizm, eserlerde açıklayıcı bir düşünsel arka plan işlevi görür. Mücadele, uyum, seçilim ve dönüşüm gibi kavramlar hem bireysel psikolojiyi hem de toplumsal ilişkileri anlamlandıran temel dinamikler olarak kullanılır. Ancak bu kullanım indirgemeci değildir. Edib, biyolojik determinizmi mutlaklaştırmak yerine, kültürel öğrenme, etik sorumluluk ve bireysel irade gibi unsurlarla bu çerçeveyi dengeler. Toplum, Edib'in anlatısında bir organizma gibi bütüncül yapıda ele alınır. Bireyler bu bütünün işlevsel parçalarıdır ve çevresel koşullar tarafından biçimlendirilir. Bu bağlamda toplumsal ilerleme, kültürel aktarım ve öğrenme sürecidir. Bununla birlikte sürü psikolojisi, kitlelerin yönlendirilebilirliği ve güç ilişkilerinin meşrulaştırılması, bu ilerlemenin önündeki temel engeller olarak eleştirilir. Mücadele ve ayıklanma temaları hem bireyin iç dünyasında hem de toplumsal düzeyde sürekli yinelenen bir yapı oluşturur. İnsan, varlığını sürdürebilmek için değişen koşullara uyum sağlamak zorundadır: ya dönüşür ya da elenir. Ancak bu Darwinci mantık, yazar tarafından normatif olarak onaylanmaz. Aksine etik bir süzgeçten geçirilerek zayıfın korunması, merhamet ve dayanışma gibi değerlerle sınırlandırılır. Son olarak din, Edib'in eserlerinde iki katmanlı bir yapı içinde sunulur: bir yanda merhamet ve birlik fikrine dayanan içsel inanç, diğer yanda baskı ve denetim aracı haline gelmiş kurumsal din. Edib, birincisini olumlayıp ikincisini eleştirerek, ahlakın kaynağını korku ve cezadan ziyade vicdan ve insani sorumlulukta temellendirir. Bu bütünlük içinde Edib'in eserleri, Darwinci söylemleri içeren

fakat onları eleştirel ve etik bir perspektifle yeniden yorumlayan özgün bir düşünsel yapı ortaya koyar.

Benzer şekilde Kadri'nin düşünsel ve edebi çizgisi, Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçiş sürecini Darwinizm, materyalizm ve çevresel determinizm ekseninde yorumlayan eleştirel bir modernleşme anlatısına dayanır. Kadri, bireyi merkeze alan psikolojik çözümlemelerden ziyade, toplumu bir organizma gibi ele alır ve onun çürüme, dönüşüm ve yeniden yapılanma süreçlerini inceler. Romanlarında modernleşme; kuşak çatışmaları, sınıfsal ayrımlar ve kültürel kırılmalar üzerinden ilerleyen, gerilimli ve seçici bir süreç olarak kurgulanır. Bu bağlamda aydın-halk çatışması, Batılılaşmanın yüzeyselliği ve ulusal kimlik arayışı temel temalar olarak öne çıkar. Kadri'nin eserlerinde Darwinci kavramlar (mücadele, seçilim, kalıtım, çevresel belirlenim), toplumsal çözümlemenin ana metaforlarıdır. İnsan, içgüdüler, çevre ve tarihsel koşullar tarafından belirlenen bir varlık olarak sunulur. Bu yaklaşımda ahlak ve akıl ikincilleşir; hayatta kalma dürtüsü ve türün devamı belirleyici hale gelir. Özellikle köylü tipleri ve alt sınıflar, ilkel ve içgüdüsel varlıklar olarak tasvir edilirken; üst sınıflar ise yozlaşmış ve işlevsiz yapılar olarak eleştirilir. Böylece toplum, evrimsel bir merdiven üzerinde konumlandırılır ve farklı sınıflar bu merdivenin farklı basamaklarına yerleştirilir. Modernleşme, Kadri'de hem zorunlu hem de tehlikeli bir süreçtir. Kadri'nin tasavvurunda insan ise, doğanın acımasız yasalarına tabi bir organizmadır. İçgüdüler, açlık, korku ve cinsellik gibi biyolojik dürtüler insan davranışlarını belirlerken; akıl çoğu zaman bu dürtüler karşısında işlevsiz kalır. Bu yaklaşım, insanı hayvanla aynı düzleme indirger ve onun ahlaki üstünlüğünü sorgular. Aynı zamanda çocuk, kadın ve köylü figürleri üzerinden insanın ilkel ve içgüdüsel yönleri vurgulanarak Darwinci süreklilik fikri pekiştirilir. Toplum tasavvurunda birey, kolektif bütünün bir parçasıdır. Bireysel kimlik, milli şuur içinde erir ve değerini ancak topluma hizmet ettiği ölçüde kazanır. Bu anlayış, bireyin feda edilebilirliğini meşrulaştırırken, ulusal mücadeleyi kutsallaştırır. Yeni nesil, sağlıklı, güçlü ve uyum sağlayabilen bir kuşak olarak idealize edilirken; eski kuşaklar ve uyum sağlayamayan gruplar evrimsel süreçte elenmeye mahkûm edilir. Böylece toplumsal ilerleme, güçlü olanın hayatta kalması ilkesine dayandırılır. Bununla birlikte Kadri bu sürecin etik sorunlarını da tamamen göz ardı etmez. Din olgusu ise Kadri'de büyük ölçüde işlevsiz ve ilkel bir yapı olarak değerlendirilir. Doğa yasaları karşısında geçerliliğini yitiren dini açıklamaların yerini "bilimsel" düşünce, akıl ve ulusal mücadele alır. Dinin yerine Cumhuriyet ideolojisi ve ulusal mücadele, yani seküler bir kutsallık inşa edilir. Sonuç olarak Kadri'nin eserleri, modernleşmeyi Darwinci bir çerçevede ele alan, bireyi doğa ve toplumun belirlenimleri içinde konumlandıran ve toplumsal dönüşümü seçilim, mücadele ve uyum kavramlarıyla açıklayan bir düşünsel yapı sunar.

Nuri'nin eserlerinde ise, Türk toplumunun modernleşme, din, eğitim ve ahlak ekseninde yaşadığı dönüşümü Darwinist ve materyalist bir arka planla ele alan eleştirel bir anlatı bütünlüğü

oluşturur. Nuri'nin insan tasavvuru, hem içgüdüleriyle hareket eden bir "mahluk" hem de toplumsal kurumlar tarafından biçimlendirilen bir varlık olarak kurgulanır. Bu nedenle romanlarda insan davranışları sıklıkla hayvani metaforlar, doğa imgeleri ve içgüdüsel açıklamalarla temellendirilir. Toplum tasavvurunda Nuri, bireyi merkeze alan bir özgürlük fikrinden ziyade, "sürü" metaforuyla ifade edilen yönlendirilebilir kitleler anlayışını öne çıkarır. Bu bağlamda aydın figürü, toplumu dönüştüren bilinçli özne olarak konumlandırılırken; halk, çoğu zaman hurafe, gelenek ve kurumsal otoriteler tarafından şekillendirilen pasif bir yapı olarak sunulur. Eğitim ise bu yapıyı dönüştürebilecek temel araç olarak işlev görür. Ancak bu dönüşüm, doğrudan zorlayıcı müdahalelerle değil, bilinç kazandırma ve rehberlik yoluyla mümkün görülür. Darwinist düşünce etkisi, eserlerde özellikle seçilim ve uyum kavramları üzerinden örtük biçimde yer alır. Toplumsal hayatta uyum sağlayan, mücadele eden ve kendini geliştiren bireylerin ayakta kaldığı; buna karşılık uyumsuz olanların dışlandığı veya zayıfladığı bir yapı tasvir edilir. Bu durum hem bireysel kaderler hem de toplumsal sınıflar üzerinden gösterilir. Ancak Nuri, bu seçilim mekanizmasını hem mutlak bir doğa yasası olarak hem de adaletsizlik üreten toplumsal koşulların bir sonucu olarak eleştirir. Özellikle yoksulluk, cehalet ve kurumsal eşitsizliklerin bireyleri dezavantajlı konuma itmesini eleştirmektedir. Nitekim din olgusu, Nuri'nin eserlerinde çoğunlukla eleştirel bir çerçevede değerlendirilir. Kurumsallaşmış din, hurafe ve bağnazlıkla ilişkilendirilirken; dini otoriteler toplumu yönlendiren ve çoğu zaman çıkar ilişkileri üreten yapılar olarak tasvir edilir. Buna karşılık dinin etik, vicdani ve toplumsal dayanışma yönleri tamamen reddedilmez; bunların akıl ve eğitimle yeniden yorumlanması gerektiği savunulur. Böylece din, geleneksel otorite biçiminden çıkarılarak modernleşme sürecinde dönüştürülmesi gereken bir alan olarak konumlandırılır. Sonuç olarak Reşat Nuri Güntekin'in eserleri, insanı biyolojik ve toplumsal belirlenimlerin kesişiminde ele alan, modernleşmeyi eğitim ve bilinçlenme üzerinden açıklayan ve toplumu "seçilim-uyum-dönüşüm" ekseninde yorumlayan bir düşünsel yapı sunar.

Rahmi'nin doğa anlayışı ise, değişmez ve merhametsiz yasalarla işleyen bir sistem üzerine kuruludur. Bu sistemde insan, doğanın bir parçası olarak rekabet, mücadele ve seçilim süreçlerine tabidir. Toplumsal ilişkiler de bu biyolojik mücadele modeline benzetilerek açıklanır; güçlü olanın zayıfı bastırması doğal bir süreç olarak sunulur. Bu yaklaşım, eşitsizliği doğallaştıran ve toplumsal düzeni güç ilişkileri üzerinden meşrulaştıran bir düşünsel zemin üretir. İlerleme, ancak eğitim, bilim ve aklın yaygınlaşmasıyla mümkün görülmüştür. Buna karşılık kadercilik, tevekkül, hurafeler ve geleneksel inançlar toplumsal geriliğin temel nedenleri olarak eleştirilmiştir. Din olgusu çoğunlukla hurafelerle iç içe geçmiş, dogmatik bir sistem olarak eleştirilmiştir. Buna karşılık "bilimsel" düşünce ve pozitivist yaklaşım, hakikatin temel aracı olarak konumlandırılmıştır. Eserlerde doğaüstü anlatılar genellikle rasyonel açıklamalarla çözülerek bilimsel aklın üstünlüğü vurgulanmıştır. İnsan doğası ise değişmez içgüdüler, çıkar ilişkileri ve rekabet üzerinden tanımlanmıştır. Ruh, irade ve ahlak gibi kavramlar çoğu zaman maddi süreçlerle ilişkilendirilmiş, insan davranışları biyolojik ve çevresel determinizm içinde açıklanmıştır. Bu durum, yazarın hem

materyalist bir açıklama sistemine yöneldiğini hem de insanın ahlaki sorumluluğu konusunda zaman zaman bir gerilim yaşadığını göstermektedir. Kadın tasvirleri ise Rahmi'nin düşünce sisteminde en çelişkili alanlardan birini oluşturmaktadır. Erken dönem eserlerinde kadın, eğitimle gelişebilecek ve kamusal alanda yer alabilecek bir özne olarak değerlendirilirken; ilerleyen eserlerde biyolojik zayıflık, ahlaki çözülme ve toplumsal krizle ilişkilendirilmiştir. Bu durum, Rahmi'nin kadın meselesinde tutarlı bir ideolojik çizgi yerine, dönemin bilimsel ve toplumsal tartışmalarına bağlı olarak değişen çok katmanlı bir yaklaşım geliştirdiğini göstermektedir. *İnsanlar Maymun Muydu?* eseri ise Gürpınar'ın Darwinizmi en açık biçimde tartıştığı eserdir. Bu eser, insanın kökenini metafizik açıklamalardan arındırarak evrimsel süreklilik içinde ele alır ve insanı diğer canlılarla aynı ontolojik düzleme yerleştirir. Doğa, mekanik ve monist bir sistem olarak kurgulanırken, insan davranışları biyolojik ve çevresel yasalarla açıklanır. Toplum ise doğal seçilim ve rekabet ilkelerinin işlediği bir alan olarak değerlendirilir. Eserde ayrıca bilimsel düşünce ile geleneksel inançlar arasındaki çatışma dramatize edilmekte; aydın karakterler pozitivist yaklaşımı temsil ederken, halk inançları hurafe ve cehaletle ilişkilendirilmektedir. Böylece eser, yalnızca evrim teorisini tartışmakla kalmayıp, aynı zamanda modernleşme sürecinin epistemolojik gerilimini de görünür kılmaktadır. Sonuç olarak Rahmi, edebi üretiminde Darwinizm, materyalizm ve pozitivizmi hem açıklayıcı hem de eleştirel bir çerçevede kullanmıştır. İnsanı, toplumu ve doğayı aynı yasalar bütünlüğü içinde açıkça değerlendirmiştir.

Son olarak Safa'nın eserlerinde materyalizm, Darwinizm, modernizm ve metafizik benzer gerilim ekseninde ele alınmaktadır. Safa'nın anlatısında insan, yalnızca biyolojik ve determinizmle açıklanabilecek bir varlık değildir. Ruh, ahlak ve metafizik boyutları olan çok katmanlı bir özne olarak konumlandırılır. Safa, karakterleri çoğunlukla materyalist veya nihilist söylemleri temsil edecek şekilde kurgular. Ancak bu söylemleri meşrulaştırılmaz, eleştirel biçimde problemleştirir. Böylece Darwinist ve pozitivist açıklamalar mutlak doğrular olarak değil, insanı eksilten indirgemeci yaklaşımlar olarak sunulur. Buna karşılık Safa, insanı hayvani içgüdüler ile ilahi yönelim arasında sıkışmış, fakat şahsiyet ve irade yoluyla kendini aşabilen bir varlık olarak tasvir eder. Toplum bağlamında Safa, birey ile toplum arasındaki ilişkinin hem kurucu hem de dönüştürücü bir gerilim taşıdığını savunur. Birey, toplumsal çevre tarafından şekillendirilirken aynı zamanda kendi içsel iradesiyle bu etkiyi aşma potansiyeline sahiptir. Modernleşme süreci ise Safa'ya göre çoğu zaman değer çözülmesine, kimlik krizine ve "tereddüt" haline yol açar. Bu bağlamda eserlerinde Doğu-Batı çatışması, kültürel yabancılaşma ve ideolojik bölünme temel meseleler olmaktadır. Sonuç olarak Safa'nın düşünce dünyası, modern bilimsel ve materyalist paradigmalara karşı din temelli, ahlak ve ruh merkezli bir insan ve toplum tasavvurunu savunur. Bireyin gerçek özgürlüğünü ise biyolojik varoluşun ötesine geçerek "şahsiyet" düzeyinde kendini aşmasına bağlar. Tablo 3, söz konusu yazarların Darwinizm ve materyalizm bağlamındaki ortak eğilimleri ile ayrışma noktalarını karşılaştırmalı olarak sunmaktadır.

Tablo 3: Türk Edebiyatı Düşünsel Çerçevesi Karşılaştırması

Yazar	Temel eğilim	Darwinci / materyalist vurgu	Din ve etik yaklaşım	Toplum tasavvuru
Halide Edib	Modernleşme, birey–kolektif gerilimi; içgüdü–akıl ikiliği	Evrimsel kavramlar açıklayıcı arka plan; mücadele, uyum, seçilim temaları	Biyolojik indirgemeciliğe karşı etik, kültürel öğrenme ve bireysel irade vurgusu, Mevlevi ahlak	Organik, bütüncül yapı; birey işlevsel parçadır
Yakup Kadri	Eleştirel modernleşme; kuşak çatışmaları ve ulus inşası	Seçilim, kalıtım, çevresel belirlenim metaforik olarak merkezi	Ahlak ve akıl ikincilleşir; ulusal mücadele seküler kutsallık kazanır	Toplum organizma metaforu; birey kolektifin parçası
Reşat Nuri Güntekin	Eğitim ve bilinçlenme eksenli modernleşme anlatısı	Seçilim ve uyum temaları; seçilim mekanizması eleştirel okunur	Dini kurumlar eleştirel; etik ve dayanışma yeniden yorumlanır	"Sürü" metaforu; aydın dönüştürücü özne
Hüseyin Rahmi Gürpınar	Doğaüstüye karşı pozitivist ve materyalist okuma	Rekabet, mücadele, seçilim vurgusu; biyolojik determinizm güçlü	Din sosyolojik/işlevsel olarak eleştirilir; hurafeler reddedilir	Toplum rekabet ve güç ilişkileriyle açıklanır
Peyami Safa	Modernizm–metafizik gerilimi; şahsiyet ve irade vurgusu	Darwinci/materyalist söylemler problemleştirilir; indirgemeci yaklaşımlar eleştirilir	Metafizik ve ahlak merkezli; etik ve ruhî boyutlar öncelikli	Birey–toplum gerilimi; bireyin aşma potansiyeli vurgulanır

Türk edebiyatında modernleşme sürecini birey, toplum ve değerler sistemi ekseninde ele alan bu yazarların ortak bir düşünsel zemini paylaştığı söylenebilir. Bu zeminin ilk ve temel boyutu, Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçiş sürecinde yaşanan toplumsal dönüşümlerin birey üzerindeki etkileridir; geleneksel yapılar ile modern yaşam arasındaki gerilim ve bunun yarattığı kimlik ile ahlak krizleri eserlerin ana problem alanını oluşturur. İkinci ortak nokta, modernleşmenin yalnızca teknik bir ilerleme değil kültürel ve ahlaki bir dönüşüm olarak görülmesidir. Yazarlar modernleşmenin toplumsal dokuda çözülme ve değer erozyonuna yol açtığını sıkça işler. Bu dönüşüm bireysel kimlik ve toplumsal bütünlük üzerinde yapısal değişimler doğurur. Üçüncü ortak nokta, yazarların İslami kültürel ve ahlaki değerlere bağlılıklarını sürdürürken aynı zamanda modernleşmeci dönüşümlere öncülük etmeleridir. Bir yandan dini ve tasavvufi mirasın etik ve toplumsal işlevleri korunur. Diğer yandan bazı yazarlar, İslam'ın ilerlemeye engel olduğu yönündeki söylemleri benimseyerek seküler yenilikleri savunmuştur. Bu ikili tutum, romanlarda özellikle Mevlevilik ekseninde tasavvufi kültür unsurlarının belirgin biçimde öne çıkmasına yol açar. Dördüncü ortak nokta, yazarların Darwinci kavramları bireysel psikolojiyi ve toplumsal dinamikleri açıklayan temel araçlar olarak kullanmalarıdır. Bu kavramlar metinlerde açıklayıcı bir çerçeve sağlar ancak çoğu yazar bunları indirgemeci bir dogma olarak kabul etmez.

Bununla birlikte bu yazarlar, modernleşmeye ve toplumsal değişime yaklaşım bakımından farklı ideolojik ve estetik yönelimler geliştirmiştir. Edib modernleşmeyi bütünüyle reddetmeyen, ancak onu milli kimlik ve toplumsal bilinçle uyumlu hale getirmeye çalışan bir perspektif

benimser. Özellikle kadın, eğitim ve milli mücadele temaları üzerinden daha reformist ve ilerlemeci bir çizgiye sahiptir. Buna karşılık Kadri, toplumsal değişimi daha çok tarihsel bir kırılma ve değerler sisteminde çözülme olarak görür. Rahmi ise diğer yazarlardan farklı olarak toplumsal meseleleri daha realist ve yer yer natüralist bir bakışla ele alır. Onda metafizik veya ideolojik bir çerçeveden ziyade günlük hayat, cehalet, batıl inançlar ve ekonomik koşullar belirleyicidir. Toplumsal bozulmayı çoğu zaman mizahi bir dille eleştirerek, bireyin yanlış inançlar ve sosyal alışkanlıklar nedeniyle düştüğü durumları görünür kılar. Nuri ise daha hümanist bir çizgide yer alır; bireyin iç dünyasına, vicdani çatışmalarına ve ahlaki ikilemlerine odaklanır. Onun eserlerinde modernleşme, daha çok bireyin içsel sınavı ve etik duyarlılık üzerinden değerlendirilir. Safa ise bu yazarlar arasında en belirgin biçimde metafizik ve felsefi bir çerçeve kurar. Safa'da modernleşme, yalnızca toplumsal bir dönüşüm değil, aynı zamanda ruh ile madde, iman ile materyalizm arasındaki ontolojik bir çatışmadır. Materyalizm ve Darwinizm eleştirisi üzerinden insanı yalnızca biyolojik bir varlık olarak gören yaklaşımları reddeder ve insanı ruhsal, ahlaki ve metafizik boyutlarıyla birlikte ele alır. Bu yönüyle Safa, modernleşme tartışmasını epistemolojik ve ontolojik bir düzleme taşır. Genel olarak değerlendirildiğinde bu beş yazarın aralarındaki temel ayrım, modernleşmeye yükledikleri anlam, insanı açıklama biçimleri ve ideolojik yönelimleridir. Bu durum, Türk romanında modernlik deneyiminin tekil değil, çok katmanlı ve çoğul bir bakış açısıyla ele alındığını göstermektedir.

Türk edebiyatında Darwinizm ve materyalizm, Batı'daki gibi sistematik bir "doktrin aktarımı" şeklinde açıkça ele alınmamıştır. Rahmi dışında diğer yazarlar, bu anlayışları daha çok modernleşme, toplumsal değişim, birey psikolojisi ve doğa-toplum ilişkisi üzerinden dolaylı ve çoğu zaman eleştirel bir çerçevede işlemiştir. Yazarlar, toplumsal değişimi anlamlandırırken evrim, uyum, mücadele ve çevresel belirlenim gibi Darwinci kavramlardan yararlanmıştır. Ancak bu kavramlar çoğu zaman toplumun tarihsel dönüşümünü açıklayan metaforik bir çerçeve olarak eserlere yansımıştır. Bu bağlamda Kadri ve Edib, toplumu tarihsel bir evrim süreci içinde ele alır; kuşaklar, sınıflar ve ideolojiler arasındaki çatışmayı bir tür seçilim mekanizması gibi kurgular. Rahmi'de ise Darwinci etki daha çok insan davranışlarının içgüdüsel ve çevresel belirlenimle açıklanması şeklinde ortaya çıkar. Bu yaklaşımda insan, akıl ve ahlaktan ziyade biyolojik ve toplumsal dürtülerle hareket eden bir varlık olarak tasvir edilir. Nuri'de ise Darwinizm, eğitim ve uyum kavramları üzerinden dolaylı biçimde yer alır; toplumsal ilerleme, değişime uyum sağlayabilen bireylerin varlığıyla mümkün görülür. Ancak Türk edebiyatında Darwinizm hiçbir zaman mutlak bir kabul görmez. Özellikle Edib ve Safa'da bu yaklaşım, etik ve irade kavramlarıyla dengelenir. İnsan biyoloji, vicdan, kültür ve ahlakla şekillenen bir özne olarak değerlendirilir. Bu nedenle Darwinci determinizm, çoğu zaman eleştirel bir süzgeçten geçirilerek kullanılır. Toplumsal açıklama sağlamak için araçsallaştırılır ancak insanı tamamen belirleyen bir yasa olarak kabul edilmez.

Materyalizm ise Türk edebiyatında daha çok pozitivizm ve bilimsel düşünceyle birlikte görünür. Özellikle Rahmi ve Nuri'de insan davranışları, çevre, ekonomik koşullar ve toplumsal yapı üzerinden açıklanır. Bu yaklaşımda birey, metafizik bir özden ziyade maddi koşulların şekillendirdiği bir varlık olarak ele alınır. Din ise çoğu zaman hurafe ve yanlış bilinç biçimleriyle ilişkilendirilir; ancak tamamen reddedilmez, daha çok yanlış yorumlanmış bir alan olarak eleştirilir. Safa özellikle bu noktada belirgin bir karşı duruş sergiler ve materyalist yaklaşımın insanı ruhsal ve ahlaki boyutundan uzaklaştırdığını savunur. Bu nedenle Türk edebiyatında materyalizm hem kullanılan hem de sınırları çizilen bir düşünsel çerçeve olarak varlık gösterir. Nitekim Ülken (2013), bu dönemin aydınlarının halkı eğitme misyonuna aşırı derecede yoğunlaşmaları nedeniyle, özgün düşünsel üretimlerini yeterince geliştiremediklerini ileri sürmektedir. Benzer şekilde Dede (2015)'nin değerlendirmesine göre, 1923-1938 yılları arasında kaleme alınan romanlar ulus inşa sürecinin ideolojik araçları olarak işlev görmüştür. Ona göre, bu dönemde roman yazmanın temel motivasyonu, fikirlerin topluma aktarılması, geniş kitlelerin eğitilmesi ve bu yolla modernleşme sürecinin hızlandırılmasıdır. Dolayısıyla edebiyat, hâkim ideolojilerin yaygınlaştırılması ve toplumun medenileştirilmesi için etkin bir araç olarak konumlandırılmıştır

Sonuç olarak Türk edebiyatında Darwinizm ve materyalizm, Batı'daki gibi sistematik ve doktriner bir biçimde ele alınmamıştır. Modernleşme, toplumsal değişim ve birey psikolojisini açıklayan esnek düşünsel araçlar olarak kullanılmıştır. Bu yaklaşımlar çoğu zaman kabul edilmekten ziyade sınanmış, eleştirilmiş ve kültürel değerlerle dengelenerek yeniden yorumlanmıştır.

SONUÇ VE ÖNERİLER

Darwin'in evrim teorisi, 19. yüzyıldan itibaren insanın doğadaki konumunu yeniden tanımlayan ve metafizik temelli açıklamaların yerine doğa bilimlerine dayalı kuramsal bir çerçeve yerleştiren paradigmatik bir dönüşüm olarak değerlendirilebilir. Bu paradigma, modernleşme sürecinde "bilimsel düşüncenin yükselişiyle" biyoloji, psikoloji, felsefe ve edebiyat gibi sosyal ve beşerî bilimlerin birçok alanında belirleyici bir etki göstererek insanın kendisini, toplumu ve doğayı algılama biçiminde köklü değişikliklere yol açmıştır.

Evrim düşüncesi, Antik Yunan'dan Aydınlanma'ya uzanan uzun ve çok katmanlı bir entelektüel birikimin sonucudur. Bu birikim, doğa ve canlılık üzerine geliştirilen çeşitli fikirlerin tarihsel sürekliliği ve dönüşümüyle şekillenmiştir. Ancak bu birikimin sistematik ve ampirik temellere dayanan "bilimsel" bir teoriye dönüşmesi Darwin ile gerçekleşmiştir. Bu nedenle Darwin'in teorisi ilk evrim kuramı olmasa da evrim teorilerinin tepe noktası olarak değerlendirilmektedir. Teorinin doğal seçilim ve hayatta kalma mücadelesi kavramları, insanı üstün ve ayrıcalıklı gören metafizik yaklaşımlar yerine onu doğanın diğer bileşenleriyle etkileşim halinde bir canlı olarak konumlandırmıştır. Bu epistemolojik dönüşüm metafiziksel açıklamaların geri plana itilmesine ve modern düşüncenin materyalist ile pozitivist eğilimlerinin güçlenmesine katkıda bulunmuştur. Sonuç olarak evrim düşüncesi modernitenin "bilimsel dünya görüşünün" temel bileşenlerinden biri haline gelmiş ve insanın doğa ile ilişkisini biyolojik, çevresel ve toplumsal etkenler çerçevesinde yeniden tanımlamıştır. Bu bağlamda Darwinizmin etkisi, yalnızca bilimsel düşünceyle sınırlı kalmayarak edebiyat alanında da güçlü bir şekilde hissedilmiştir.

Edebiyat, içinde üretildiği dönemin düşünsel ve ideolojik atmosferini yansıtan bir alan olarak, Darwinci düşüncenin kültürel düzeyde yeniden üretildiği önemli bir araç haline gelmiştir. Darwinci paradigma, edebi metinlerde insanın doğa ile ilişkisini, bireyin toplum içindeki konumunu ve toplumsal değişim süreçlerini açıklamak için kullanılan önemli bir düşünsel referans noktası olmuştur. Başka bir deyişle edebiyat, Darwinizmin yeniden yorumlandığı ve dönüştürüldüğü bir alan işlevi görmüştür. Darwinizmin ortaya çıktığı dönemden itibaren ve izleyen yüzyılda edebi metinlerde bu düşüncenin izleri sıkça gözlemlenmektedir. Teorinin kavramları, eserlerin tematik yapısını, karakter tasvirlerini ve dünya görüşünü de belirgin biçimde etkilemiştir.

Darwinci etkiler özellikle natüralist ve realist akımlarda belirginleşmiştir. Bu akımlarda insan davranışları kalıtım, çevre ve mücadele bağlamında açıklanmış, bireyin kaderi doğaüstü güçlerden ziyade biyolojik, çevresel ve toplumsal koşullarla ilişkilendirilmiştir. Böylece edebiyat, Darwinci paradigmanın toplumsal ve kültürel düzlemde yayılmasında etkin bir aracı rolü üstlenmiştir.

Dönemin sosyal ve siyasal gerçekliğine uygun düşmesi nedeniyle Darwinizm, Batı edebiyatında hem geniş ölçüde kabul görmüş hem de yoğun eleştirilere konu olmuştur. Çalışmada Batı edebiyatından seçilen isimler, Darwinizmin edebi düzlemdeki yansımalarını somut biçimde sergileyen ve Türk entelektüel hayatında dikkate değer etkiler yaratan yazarlar arasından belirlenmiştir. Eserlerinde Darwinizm ve materyalizmi hem açıklayıcı bir çerçeve hem de uyarıcı bir laboratuvar olarak kullanan H.G. Wells, insan doğası, toplumsal düzen ve teknolojik ilerleme arasındaki gerilimleri tartışmıştır. Teknoloji ve bilimin kurtarıcı yönlerinin yanı sıra yıkıcı potansiyellerini de eşzamanlı olarak ortaya koymuştur. Seçilimin toplumsal uygulamalarda otoriter ve yıkıcı sonuçlarına dikkat çekmiş ve ojenizim eleştirisini açıkça aktarmıştır. Virginia Woolf ise Darwinci kavramları toplumsal eleştiri aracı olarak kullanarak bilimin ve dinin sınırlarını edebi olarak sorgulamıştır. Eserlerinde doğa, tarafsız ve acımasız bir süreç olarak sunulurken insan, ontolojik ve toplumsal düzeyde işlenmiştir. Onun anaerkil bir süreklilik düşüncesi, biyolojik soy kavramını tersine çeviren ve kadının üretim rolünü türün devamında merkezi kılan bir yorumdur. Başka bir deyişle, Darwinci kavramları araçsallaştırarak ataerkilliği eleştirmiş ve soyun devamlılığında kadının merkezi rolünü vurgulayarak Darwinizme feminist bir okuma getirmiştir.

Fransa edebiyatında ise Jules Verne'in eserleri, ilerleme ile onun toplumsal sonuçları arasındaki gerilimi ana tema olarak ele almıştır. Erken dönem eserlerinde bilimsel iyimserlik ve insan-merkezli ilerleme vurgulanırken, sonraki eserlerinde teknolojinin tahripkâr potansiyeline dair kuşkular öne çıkmıştır. Doğayı, evrimci ve işlevsel yasalarla betimleyen Verne, Darwinci kavramları toplumsal, ırksal ve sınıfsal temalarla ilişkilendirerek aktarmıştır. Zola ise edebiyatı bilimsel gözlem ve determinizm ilkeleri doğrultusunda sistematik bir disiplin olarak kurumsallaştırmıştır. Eserlerinde kalıtım, atavizm, sınıf çatışması ve din bilim çatışması temalarını çevresel ve toplumsal koşullarla iç içe işleyerek modern toplumun yapısal adaletsizliklerini belgelemiştir. Sonuç olarak Batı edebiyatında doğa genellikle mücadele alanı olarak kurgulanmış; insan, doğanın bir öğesi olarak konumlandırılarak varoluşsal ve biyolojik sınırlar içinde ele alınmıştır. Bu çerçevede seçilim yalnızca biyolojik bir süreç olmaktan çıkarılıp toplumsal ve sınıfsal ilişkilerin açıklanmasında metaforik bir araç olarak kullanılmıştır. İnsanın ontolojik statüsü

kabul edilirken ruh kavramı sorgulanmış ve biyolojik determinizm eleştirilmiştir. Yazarlar din bilim çatışmasında aklı savunurken çoğunlukla bilim tarafında konumlanmakla birlikte bilimin sınırlarına dikkat çekmişlerdir.

Batı'da bu çerçevede yürütülen tartışmalar, Erken Cumhuriyet Dönemi üzerinde belirgin bir etki bırakmıştır. Bu dönemde, yaklaşık otuz yıllık bir zaman diliminde, gerçekleşen siyasal, ekonomik ve toplumsal dönüşümler, iki yüzyılı aşkın süredir süregelen Osmanlı kökenli Batılılaşma hareketlerinin sonuçlarıyla iç içe geçmiştir. Nitekim Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçiş süreci siyasal, epistemolojik, ontolojik ve kültürel bir dönüşüm olarak gerçekleşmektedir. Bu bağlamda, dönüşümün bütün boyutlarını tek bir kuramsal çerçeveye indirgemek olanaksızdır. Ancak karmaşıklığın içinde belirli ortaklıkların ve homojenleşme eğilimlerinin bulunduğu ileri sürülebilir. Bu eğilimlerden biri, modernleşme ve sekülerleşme süreçlerinin Darwinci düşüncenin kabulünü ve yayılmasını kolaylaştıran bir zemin oluşturmasıdır. Yeni kurulan Cumhuriyet'in bilimsel düşünceyi esas alan modern bir toplum inşa etme hedefi, Darwinizmin entelektüel düzeyde benimsenmesini hızlandırmıştır. Bu durum, dönemin edebi eserlerinde de örtük biçimde yansımış ve romanlar, modernleşme sürecinin düşünsel dönüşümünü yansıtan önemli metinler haline gelmiştir. Edebiyat, bu süreçte yeni bir insan ve toplum anlayışının inşa edildiği bir düşünsel alan olarak işlev görmüştür.

Dönemin aydınları bilimsel düşünceyi modernleşmenin temel araçlarından biri olarak görmüş ve toplumun yeniden yapılandırılmasında ona belirleyici bir rol atfetmişlerdir. Darwinci evrim anlayışı, bu bağlamda, toplumsal ilerlemenin "bilimsel temellerini" açıklayan bir model olarak benimsenmekte ve modernleşme sürecinin düşünsel meşruiyetini destekleyen önemli bir referans noktası haline gelmektedir. Bu noktada yazarların düşünsel konumlarının sabit bir dünya görüşüne indirgenemeyeceği; bunun yerine değişken ve dinamik bir tutum sergiledikleri vurgulanmalıdır. Eserler kronolojik olarak incelendiğinde yazarların zihinsel kırılmaları ve ideolojik kaymaları daha belirgin biçimde ortaya çıkmaktadır. Örneğin Hüseyin Rahmi'nin erken dönem yapıtlarında rasyonel açıklamalara ağırlık verirken, sonraki dönemlerde Darwinci düşünceye yaklaşması ve Peyami Safa'nın zamanla dinî değerlere daha güçlü bir bağlılık sergilemesi, bu dinamik değişimin somut örnekleridir. Bu çalışma kapsamında incelenen romanlar, Darwinci düşüncenin Erken Cumhuriyet Dönemi Türk romanında doğrudan veya dolaylı biçimde etkili olduğunu göstermektedir. Romanlarda insanın biyolojik bir varlık olarak temsil edilmesi, Darwinci düşüncenin edebi düzlemdeki en belirgin yansımalarından biridir. İnsan, hayvanlarla benzer özellikler taşıyan, doğanın bir parçası olan ve içgüdüleri tarafından yönlendirilen bir varlık

veya mahlûk olarak tasvir edilmektedir. Bu tasvir, insan ile doğa arasındaki ontolojik sürekliliği vurgulamakta ve insanın doğaüstü bir varlık olmadığı fikrini desteklemektedir. Bu bağlamda insan, doğanın bir ürünü olarak konumlandırılmakta ve insan davranışları doğa yasaları çerçevesinde açıklanmaktadır. Bu biyolojik yaklaşım, insanın toplumsal bir varlık olarak temsil edilmesiyle birlikte daha geniş bir anlam kazanmaktadır. Romanlarda toplum, canlı bir organizma olarak temsil edilmekte ve bireyler bu organizmanın parçaları olarak işlev görmektedir. Toplum, bireylerin etkileşimi sonucu sürekli olarak değişmekte ve dönüşmektedir. Bu değişim süreci, Darwinci evrim anlayışı ile paralel bir biçimde ele alınmakta ve toplum, sürekli değişim ve dönüşüm içinde olan dinamik bir yapı olarak temsil edilmektedir.

Romanlarda Darwinci düşüncenin bir diğer önemli yansıması, bireyler arasındaki mücadele ve rekabetin vurgulanmasıdır. Bireyler, toplum içinde var olabilmek için sürekli bir mücadele içinde bulunmaktadır. Bu mücadele, bireyin toplumsal konumunu belirleyen önemli bir faktör olarak ortaya çıkmaktadır. Bireyin başarısı veya başarısızlığı, bu mücadele sürecinde gösterdiği uyum yeteneği ile ilişkilendirilmektedir. Bununla birlikte, incelenen romanlar Darwinci düşüncenin indirgemeci ve determinist yorumlarını doğrudan ve mutlak biçimde benimsememektedir. Aksine, Darwinci düşünce edebi metinlerde çoğu zaman eleştirel bir süzgeçten geçirilmekte ve etik bir çerçeve içinde yeniden yorumlanmaktadır. Romanlarda güçlü olanın hayatta kalması fikri kabul edilmekle birlikte, bu durum mutlak bir meşruiyet kazanamamaktadır. Yazarlar güçlü olanın zayıf üzerindeki tahakkümünü eleştirmekte ve bireyin etik sorumluluğunu vurgulamaktadır.

Romanlarda Darwinci düşüncenin en önemli yansımalarından bir diğeri de bireyin kimlik oluşum sürecinin evrimsel bir süreç olarak temsil edilmesidir. Birey, sabit bir kimliğe sahip değildir; kimlik, bireyin yaşadığı deneyimler, mücadeleler ve uyum süreçleri sonucunda oluşmaktadır. Bu bağlamda kimlik, dinamik bir süreç olarak temsil edilmektedir. Bu bağlamda romanlarda toplumun modernleşme süreci de Darwinci evrim anlayışı ile paralel bir biçimde ele alınmaktadır. Modernleşme, uzun ve kademeli bir değişim süreci olarak temsil edilmektedir. Bu süreçte eski değerler yerini yeni değerlere bırakmakta ve toplum sürekli bir dönüşüm içindedir. Benzer biçimde dinin temsil edilme biçimi, Darwinci düşüncenin etkisiyle, ilgili yazarlar tarafından sekülerleşme, rasyonelleşme ve dünyevileşme süreçleriyle karakterize edilmiştir. Bu anlatıma göre kutsalın otoritesindeki çözülme, dini anlatıların bilimsel ve toplumsal bağlamda yeniden yorumlanmasına yol açmış; böylece din, mutlak hakikat iddiasından ziyade bireysel ve tarihsel bir deneyim alanı olarak konumlandırılmıştır.

Halide Edib'in düşüncesi, insanı tabiatın bir parçası olarak konumlandırırken aynı zamanda insan iradesi, eğitim ve idealizm üzerinden evrimsel ilerlemeyi savunan bir sentez sunar. Ona göre kadın, soyun taşıyıcısı ve toplumsal dönüşümün merkezi olarak değerlendirilir. Tabiat sert ve yüce bir düzen olmakla birlikte insanın görevi, bu düzen içinde mücadele ederek kendini aşmaktır. Biyolojik ve toplumsal belirlenimler kabul edilirken, eğitim ve bilinçli ülkücülük yeni insan tipini yani sorgulayan, eğitimli, idealist insanı yaratacak araçlar olarak öne çıkarılmıştır. Yakup Kadri'nin perspektifi ise, dinin yerini seküler ulusal mücadele ve tabiatın aldığı sert bir modernleşme anlatısıdır. Doğa hem kutsal hem de merhametsiz bir güç olarak görülmüştür. Toplumsal düzenin organik bir bütün olduğunu vurgulamış, bireysel bilincin milli şuur içinde erimesi ve toplumun bireyden üstün tutulması gerektiğini savunmuştur. Kadri, evrimsel metaforları milliyetçilikle birleştirerek toplumsal uyum ve güçlülük kriterlerini yeniden tanımlamıştır. Farklı olarak değişim için yalnızca eğitimin yeterli olmadığını, çevresel dönüşümün de mecburi olduğunu vurgulamıştır.

Reşat Nuri ise insan hayvan sürekliliğini ve çevresel koşulların birey üzerindeki belirleyiciliğini vurgulayan bir realizm geliştirmiştir. Toplumsal dönüşümün eğitim ve aydınlar aracılığıyla yönlendirilebileceği, onun temel düşüncesidir. Ahlakın toplumsal düzenlemelerle şekillendiğini ileri sürülerek dini kurumları eleştirmiştir. Darwinizme en yakın duran isim ise şüphesiz Hüseyin Rahmi'dir. Rahmi'nin yaklaşımı doğayı neredeyse ilahî bir güç olarak görürken insanı mikrobik, maddi ve mücadeleci bir organizma olarak tanımlamıştır. Toplumsal yapıları biyolojik metaforlarla açıklamış, milletlerin de gelişim evreleri geçirdiğini ifade etmiştir. Mücadele ve seçilimin kaçınılmaz olduğunu vurgulamış, ahlakın toplumsal düzenlemelerle inşa edildiği savunmuştur. Bilinmeyeni açıklama çabasıyla halkı uyutan din ise, eleştirisinin ana öznelerinden biridir. Metafizik fenomenlerin aslında rasyonel açıklamaları olduğunu eserlerinde olay örgüsüyle göstermiştir. Son olarak materyalizmi ve Darwinizmi açıkça eleştiren ve maneviyata yönelen Safa ise, modernleşmenin insanı parçalanmış bir varlık haline getirdiğini savunmuştur. Batı'nın makineleştirme eğiliminin insanı hem hayvanî hem melekî yönleri arasında sıkıştırdığını ileri sürmüştür. Materyalizme karşı ruhsal ve ahlaki derinleşmeyi vurgulamıştır. İlerlemenin etik ve manevi olgunlaşmayla mümkün olduğunu savunmuştur. Safa, Darwinizm, materyalizm ve pozitivizmin insanı ontolojik bir boşluğa sürüklediğini ve mevcut eğilimlere müdahale edilmesi gerektiğini açıkça savunmuştur.

Sonuç olarak bu çalışma, Darwinizmin Erken Cumhuriyet Dönemi Türk romanında önemli bir düşünsel referans noktası olduğunu ve bu düşüncenin dönemin edebi eserlerinde insan, toplum ve doğa ilişkilerinin yeniden tanımlanmasında önemli bir rol oynadığını ortaya koymaktadır. Bu

çerçevede temel sonuç, Darwinizm ve materyalizmin Batı'da daha çok kuramsal ve sistematik bir dünya görüşü olarak içselleştirilmesine karşın, Türk edebiyatında bu düşüncelerin ağırlıklı olarak modernleşme sorununu açıklayan araçsal ve seçmeci bir çerçeve içinde kullanılmasıdır. Batılı yazarlar bu kavramları çoğu zaman insanın doğası, toplumun evrimi ve bilgi anlayışını belirleyen merkezî bir paradigma olarak işlerken, Türk aydınları aynı kavramları daha çok toplumsal dönüşüm, eğitim, ahlak ve kimlik krizleri bağlamında dolaylı ve eleştirel biçimde ele almıştır. Dolayısıyla, nihaî tahlilde Darwinizmin Türk aydını tarafından çoğu zaman sorgusuz bir biçimde benimsenen bir paradigma olarak değil; sınanmış, eleştirilmiş ve kültürel değerlerle dengelenerek yeniden yorumlanmış bir düşünsel çerçeve olarak değerlendirildiği söylenebilir.

KAYNAKÇA

Adıgüzel, Orhan ve Yüksel, Hasan (2011), "Tarihsel Süreçte Çalışma Kavramı ve Bir Kırılma Noktası Olarak Sanayi Devrimi", **Finans Politik ve Ekonomik Yorumlar Dergisi,** 2011, 48 (553), 69-81.

Adıvar, Halide Edib (1998). **Türk'ün Ateşle İmtihanı**, Yeni Gün Haber Ajansı Basın ve Yayıncılık, İstanbul.

Adıvar, Halide Edib (2007a), **Ateşten Gömlek**, Can Yayınları, İstanbul.

Adıvar, Halide Edib (2007b), **Handan**, Can Yayınları, İstanbul.

Adıvar, Halide Edib (2007c), **Sinekli Bakkal**, Can Yayınları, İstanbul.

Adıvar, Halide Edib (2007d), **Vurun Kahpeye**, Can Yayınları, İstanbul.

Adıvar, Halide Edib (2010), **Zeyno'nun Oğlu**, Can Yayınları, İstanbul.

Ağkaya, Onur (2016), "Ütopya ve Distopya: Siyasetin Edebiyat Üzerindeki Etkisi", **Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi,** 14 (04), 23-48.

Akıncı, Ahmet Gündüz (2019), "Aristoteles'in Biyoloji Çalışmaları ve Mantık İlişkisi", **Mantık Araştırmaları Dergisi,** 1.2, 73-92.

Akış, Iraz ve Altınışık, Ezgi N. (Ed.) (2016), **Evrimin Işığında**, Yazılama Yayınevi, İstanbul.

Akkaya, M. Şükrü (2018), "Hümanizm'den Önce Almanya'da Dil ve Edebiyatın Genel Durumu", **Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi**, 5 (3), 275-290.

Aktok, Özgür (2021), "İlkçağ Doğa Felsefesinde Özdeşlik ve Değişim Problemi: Thales, Anaximandros, Anaximenes ve Herakleitos", **Bursa Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi**, 20 (1), 368-383.

Alkan, Mehmet Ö. (2009), "Osmanlı Darwinizmi", **Cogito,** 60(61), 1-26.

Allen, Grant (1885), **Charles Darwin,** Longmans Green, Londra.

Alpyağıl, Recep (2013), **Evrim ve Tasarım,** İz Yayıncılık, İstanbul.

Argunşah, Hülya (2010), "Milli Kimlik Oluşturmada Edebiyatın Rolü ve Ziya Gökalp", **Türk Kimliğinin Yeniden İnşası Bağlamında Ziya Gökalp**, 1. Baskı içinde (123-153), Kesit Yayınları, İstanbul.

Arıkan, Arda (2011), "Edebi Metin Çözümlemesi ve Ekoeleştiri", **Akdeniz İnsani Bilimler Dergisi,** 1 (1), 43-51.

Armstrong, Karen (1998), **Tanrının Tarihi: İbrahim'den Günümüze 4000 Yıllık Tanrı Arayışı,** (Çev. Oktay Özel vd.) Ayraç Yayınevi, Ankara.

Ateş, Kenan (2009), **Dünü ve Bugünüyle Evrim Kuramı**, Evrensel Basın Yayınları, Ankara.

Ayaydın, Abdullah (2012), "Evrensel Dil ve Semboller Dünyası: Görsel Sanatlar", **Fine Arts,** 7 (3), 258-268.

Aydenız, Hüsnü (2010), "Engels'in Materyalizmi ve Din Eleştirisi" **Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,** 33, 63-89.

Azzarello, Robert (2018), "Desiring Species with Darwin and Freud" **Affective Ecocriticsm: Emotion, Embodiment, Environment,** 94-177.

Babich, Babette (2014), "Nietzsche and/or/versus Darwin", **Common Knowledge**, 20 (3), 404-411.

Ball, Terence (1979), "Marx and Darwin: A Reconsideration", **Political Theory,** 7 (4), 469-483.

Bannister, Robert C. (1979), **Social Darwinism: Science and Mythin Anglo – American Social Thought,** Temple University Press, Philadelphia.

Bardi, Alberto (2023), "The Archimedean Revolution of Nicolaus Copernicus" **Transversal: International Journal for The Historiography of Science,** 14, 1-11.

Bartholomew, Michael (1973), "Lyell and Evolution: an Account of Lyell's Response to the Prospect of an Evolutionary Ancestry for Man", **The British Journal for the History of Science,** 6 (3), 261-303.

Barut, Evren vd. (2016), "Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği'nde (SSCB) Düşünce Hareketlerinin Edebi Eserler Üzerinde Etkisi: SSCB'de Çeviri Sansürü", **Tarih Okulu Dergisi**, 9, 459-479.

Bayrakdar, Mehmet (1986), "Cosmological Relativity of Ibn Al-Arabi", **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,** 28, 127-133.

Bayraktar, Mehmet ve Vural, Mehmet (2012), "Câhız ve Biyolojik Evrimciliğin Doğuşu", **Kelam Araştırmaları Dergisi,** 10 (1), 117-126.

Beer, Gillian (1983), **Darwin's Plots: Evolutionary Narrative in Darwin, George Eliot, and Nineteenth-Century Fiction,** Routledge And Kegan Paul, Londra.

Berktaş, Sena ve Oraklıbel, Renk Dimli (2021), "Sanayi Devrimi ile Gelen Değişim: İş Bölümü ve Yabancılaşma", **Atlas Sosyal Bilimler Dergisi,** 1 (6), 112-121.

Bernsteın, Susan D (2001), "Ape Anxiety: Sensation Fiction, Evolution, and the Genre Question", **Journal Of Victorian Culture**, 6 (2), 250-271.

Berra, Tim M. (2011), **Charles Darwin: Olağanüstü Bir Adamın Öyküsü,** Doruk Yayınevi, İstanbul.

Beye, Charles R (2019), **Ancient Greek Literature and Society**, Cornell University Press, New York.

Bowler, P. J. (1999), "Nietzsche's Zarathustra and Darwin's Origin of Species: The Case of the Missing Link", **Philosophy And Literature,** 23(2), 432-447.

Bowler, Peter J. (2005), "Revisiting The Eclipse Of Darwinism", **Journal Of The History Of Biology,** 38, 19-32.

Brockman, Richard (2007), "Freud, Darwin, and the Holding Environment", **Journal of the American Academy of Psychoanalysis and Dynamic Psychiatry**, 35 (1), 127-136.

Bulutay, Tuncer (1986), **Bilimin Niteliği Üzerine Denemeler: Evrim ve Quantum Kuramları,** Mülkiyeliler Birliği Vakfı Yayınları, Ankara.

Büchner, Ludwig (1864), **Force and Matter: Empirico-Philosophical Studies, İntelligibly Rendered**, Trübner & Company, İngiltere.

Büyükgüner, Huri Kiriş ve Savçın, Emine Begüm (2003), "Orta Çağ'da Doğa ve Bitki Temsilleri: Mahlukatnamelerden Herbaryumlara Geçiş", **Sanat Yazıları,** 49, 425-446.

Caplan, Arthur L. ve Jennings, Bruce (2013), **Darwin, Marx and Freud: Their Influence on Moral Theory,** Springer Science & Business Media, New York.

Carroll, Joseph (2004), **Literary Darwinism: Evolution, Human Nature, and Literature**, Routledge, İngiltere.

Carroll, Joseph (2008), "An Evolutionary Paradigm for Literary Study", **Style**, 42 (2-3), 103-134.

Cevizci, Ahmet (2005), **Felsefe Sözlüğü**, 4. basım, Paradigma Yayınları, İstanbul.

Cevizci, Ahmet (2009), **Felsefe Tarihi,** Say Yayınları, Ankara.

Cevizci, Ahmet (2011), **Felsefeye Giriş,** Nobel Akademik Yayıncılık, Ankara.

Clark, Brett vd. (2007), "The Critique of Intelligent Design: Epicurus, Marx, Darwin, and Freud and the Materialist Defense of Science", **Theory and Society,** 36, 515-546.

Clark, Linda L. (1981), "Social Darwinism in France.", **The Journal Of Modern History**, 53, 1025-1044.

Cortese, João Fnb (2023), "Great As Immensity, Deep as Eternity": What Could The Grandeur Of Life Say About God's Existence, According To Darwin?", **Understanding Evolution İn Darwin's "Origin" The Emerging Context Of Evolutionary Thinking,** içinde (111-127), Springer International Publishing.

Darwin, Charles (1975), **İnsanın Türeyişi,** Evrensel Basım Yayın, Ankara.

Darwin, Charles (1984), **Türlerin Kökeni,** (Çev. Öner Ünalan), 2.Baskı, Onur Yayınları, Ankara.

Darwin, Charles (2003), **Charles Darwin's the Life of Erasmus Darwin,** Cambridge University Press, Cambridge.

Daum, Andreas W. (2011), "Alexander Von Humboldt: Counternarrative of A Dissenter?" **Metascience** İçinde (577-579), University of Chicago Press, Chicago.

Dawson, Gavin (2007), **Darwin, Literature and Victorian Respectability**, Cambridge University Press, Cambridge.

De Lamarck, Jean-Baptiste De Monet (1963), **Systême Des Animaux Sans Vertèbres Ou Tableau Général Des Classes, Des Ordres Et Des Genres De Ces Animaux,** L'auteur, Paris.

Degler, Carl N. (1991), **In Search of Human Nature**, Oxford University Press, Oxford.

Demirel, Arzu. (2011). "Antik Yunanda Biyolojik Evrim Düşüncesi", **Folklor Edebiyat Dergisi,** 17 (68), 53-60.

Dennett, Daniel (2013), **Darwin'in Tehlikeli Fikri,** (Çev. A. Eper be B. Kılıç), Alfa Basım Yayım, İstanbul.

Denton, Michael ve Scott, Rod (1986), **Evolution: A Theory in Crisis**, Adler & Adler Publishers, ABD.

Depew, David J. (2010), "Darwinian Controversies: An Historiographical Recounting", **Science & Education,** 19, 323-366.

Doğan, Atila (2003), "Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde Yeni Etik Arayışları", **Siyasette ve Yönetimde Etik Sempozyumu,** 397-406.

Doğan, Atila (2012), **Osmanlı Aydınları ve Sosyal Darwinizm**, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.

Dudycha, George. J. (1929), "What Is Evolution?", **The Scientific Monthly,** 29 (4), 317-332.

Dudycha, George. J. (1931), "Present Tendencies in the Philosophy of Biological Evolution" **Environmental History Review,** 14, (1:2), 33-44.

Dunn, Jonathan (1993), "Psychic Conflict and the External World of Freud's Theory of the Instinctual Drives in Light of His Adherence to Darwin", **The International Journal Of Psycho-Analysis,** 74 (2), 231.

Eagle, Morris N. (2017), Inner Conflict in Freudian Theory, **Psychoanalytic Perspectives On Conflict,** içinde (1-20), Routledge, New York.

Eagleton, Terry (2014), **Tanrının Ölümü ve Kültür**, (Çev. Selin Dingiloğlu), Yordam Kitap, İstanbul.

Edhem, Subhi (1913), "Lamark ve Lamarkizm", **Felsefe Mecmuası**, 6, 81-84.

Ege, Sema (2000), "Fabian Society ve İki Yenilikçi Yazar G. Bernard Shaw ve HG Wells, 1903-1908." **Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi**, 40 (3), 217-233.

Engels, Friedrich ve Marx, Karl (1941), **Ludwig Feuerbach & The Outcome of Classical German Philosophy,** International Publishers Co, New York.

Ergün, Ragıp (2022), "Liberalizmin ve Faşizmin Ortak "Biyolojik" Kökeni", **Avrasya Sosyal ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi,** 9 (2), 207-218.

Ergün, Ragıp (2022), **Tek Parti Döneminde Sosyal Darwinizm**, Mahya Yayıncılık, İstanbul.

Ernst, Germana (2010), **Tommaso Campanella: The Book and the Body of Nature.** Springer Science & Business Media, Almanya.

Fara, Patricia (2016), "Questions of Inheritance: Erasmus and Charles Darwin", **Romanticism and Victorianism on the Net,** 66, 1-18.

Fitzgerald, Timothy (1987), "Herbert Spencer's Agnosticism", **Religious Studies,** 23 (4), 477-491.

Freıtas, Joana (2015), "A Contrıbuıção Do Totem E Tabu Para A Evolução Da Espécıe Humana", **Revista Eletrônica Debates Em Educação Científica E Tecnológica**, 5, 50-74.

Freud, Sigmund (1974), **Amatör Psikanaliz**, (Çev. Kamuran Şipal), Bozak Yayınları, İstanbul.

Freud, Sigmund (1975), **Kitle Psikolojisi,** (Çev. Kâmuran Şipal), Cem Yayınevi, İstanbul.

Freud, Sigmund (1997), **Psikanalize Yeni Giriş Dersleri** (Çev. S. Budak), Öteki Yayın, Ankara.

Freud, Sigmund (1999), **Uygarlığın Huzursuzluğu,** (Çev. Haluk Barışcan), Metis Yayınları, İstanbul.

Freud, Sigmund (2009), **Haz İlkesinin Ötesinde Ben ve İd**, (Çev. A. Babaoğlu), Metis Yayınları, İstanbul.

Freud, Sigmund (2013), **Psikanalize Giriş: Nevrozlar,** (Çev. Kamuran Şipal), Say Yayınları, İstanbul.

Freud, Sigmund (2023), **Bir Yanılsamanın Geleceği-Uygarlık ve Hoşnutsuzlukları,** İdea Yayınevi, İstanbul.

Futuyma, Dougles (2008), **Evrim,** (Çev. Ergi D. Özsoy), Palme Yayıncılık, İstanbul.

Gandy, D. Ross (1979), **Marx and History: From Primitive Society to the Communist Future,** University Of Texas Press, ABD.

Ghelli, Simone (2023), "Life Is Overrated: On Darwin's Ultimate Materialism", **In The Suffering Animal: Life Between Weakness And Power**, 57-98.

Gianquitto, Tina (2014), **America's Darwin: Darwinian Theory and Us Literary Culture,** University Of Georgia Press, ABD.

Glıck, Thomas F. (2010), "The Comparative Reception of Darwinism: A Brief History", **Science & Education,** 19, 693-703.

Gliboff, Sander (2008), **H. G. Bronn, Ernst Haeckel And The Origins Of German Darwinism: A Study In Translation And Transformation,** The Mıt Press, Cambridge.

Goldstein, Bernard (2002), "Copernicus and the Origins of the Heliocentric System", **Journal for the History of Astronomy**, 33, 219-235.

Gould, Stephan Jay (1981), "Evolution as Fact and Theory", **Discover,** 2 (5), 34-37.

Göçmen, Doğan (2018), "Feuerbach'a Dair İkinci Tez ve Marksçı Diyalektik Felsefenin 'Nüvesi' Üzerine", **Özne Felsefe Bilim ve Sanat Yazıları,** 1, 73-97.

Göçmen, Doğan (2021), "Materyalizm", **Tübitak Sosyal Bilimler Ansiklopedisi** İçinde (49-50), Tübitak Yayınları.

Göze, Ayferi (2005), **Siyasal Düşünceler ve Yönetimler,** Beta Basım Dağıtım, İstanbul.

Greenberg, Jonathan (2009), "Introduction: Darwin and Literary Studies, **Twentieth Century Literature,** 423-444.

Greene, John C. (1975), "Reflections on the Progress Of Darwin Studies", **Journal of the History of Biology,** 243-273.

Gregory, Frederick (2015), "Of Philosophy and Science", **Scientific Materialism in Nineteenth Century Germany,** İçinde (145-163), Springer Netherlands, Dordrecht.

Güçyetmez, Ferdi Tayfur ve Abdulbaki Çelik (2020), "Almanya'nın 19. Yüzyıl'da Yükselişi'nin Saldırgan Realizm Çerçevesinde İncelenmesi", **İstanbul Kent Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi**, 1 (2), 1-28.

Güntekin, Reşat Nuri (1962), **Çalıkuşu**, Nur Gök Matbaası, İstanbul.

Güntekin, Reşat Nuri (1995), **Tanrı Misafiri**, İnkılap Kitabevi, Ankara.

Güntekin, Reşat Nuri (2017), **Yeşil Gece**, İnkılap Kitabevi, Ankara.

Güntekin, Reşat Nuri (2018), **Yaprak Dökümü**, İnkılap Kitabevi, Ankara.

Güntekin, Reşat Nuri (2020), **Miskinler Tekkesi**, İnkılap Kitabevi, Ankara.

Güntekin, Reşat Nuri (2024), **Acımak**, İnkılap Kitabevi, Ankara.

Gürpınar, Hüseyin Rahmi (2010). **Cehennemlik**, Everest Yayınları, İstanbul.

Gürpınar, Hüseyin Rahmi (2020a), **Gulyabani**, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.

Gürpınar, Hüseyin Rahmi (2020b), **Kuyruklu Yıldız Altında Bir İzdivaç**, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.

Gürpınar, Hüseyin Rahmi (2021a), **Dirilen İskelet**, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.

Gürpınar, Hüseyin Rahmi (2021b), **Efsuncu Baba**, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.

Gürpınar, Hüseyin Rahmi (2021c), **Hayattan Sahifeler**, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.

Gürpınar, Hüseyin Rahmi (2021d), **Dünyanın Mihveri Kadın mı, Para mı?**, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.

Gürpınar, Hüseyin Rahmi (2022a), **İnsanlar Maymun Muydu?**, Tema Yayınları, Ankara.

Gürpınar, Hüseyin Rahmi (2022b), **Ölüm Bir Kurtuluş Mudur?**. Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.

Haeckel, Ernst (1936), **Kâinatın Muammaları**, (Çev. Ali Haydar Daner), Devlet Basımevi, İstanbul.

Haeckel, Ernst (2014), **Vahdet-i Mevcut**, (Çev. Baha Tevfik ve Ahmed Nebil), Çizgi Kitabevi, Konya.

Hall, Brian K., ve Benedikt Hallgrímsson (2007), **Strickberger's Evolution**, Jones & Bartlett Publishers, ABD.

Hançerlioğlu, Orhan (1995), **Düşünce Tarihi,** Remzi Kitabevi, İstanbul.

Harrıs, Stuart (2016), "Charles Darwin's the Life of Erasmus Darwin", **Romanticism and Victorianism on the Net,** 66, 1-17.

Hawkins, Mike (1998), **Social Darwinism in European and American Thought, 1860-1945,** Cambridge University Press, Cambridge.

Hıcks, Philip Marshall (1924), **The Development of The Natural History Essay in American Literature,** University Of Pennsylvania, ABD.

Hobsbawm, Eric J. (2013), **L'età Della Rivoluzione,** Rizzoli Editore, İtalya.

Hodgson, M. Geoffrey (2004), "Social Darwinism in Anglophone Academic Journals: A Contribution to The History of The Term", **Journal of Historical Sociology,** 17 (4), 428-463.

Holmes, John (2015), "Darwinism in Literature", **University of Reading Weblogs**, 1-7.

Hoquet, Thierry (2010), "Why Terms Matter to Biological Theories: The Term "Origin" As Used By Darwin", **Bionomina,** 1, 58–60.

Http://Darwin-Online.Org.Uk/Darwin.Html

Https://Archive.Org/Details/Contributionstot00wall/Mode/2up?View=Theater

Https://Darwin-Online.Org.Uk

Https://Darwin-Online.Org.Uk/Contents.Html

Https://Dergipark.Org.Tr/Tr/Pub/Hacettepehdf/İssue/46371/582820.

Https://İslamansiklopedisi.Org.Tr/Materyalizm (18.11.2022).

Https://İslamansiklopedisi.Org.Tr/Mukaddime--İbn-Haldun (10.04.2023).

Https://Knarf.English.Upenn.Edu/Darwin/Templetp.Html

Https://Www.Oxfordlearnersdictionaries.Com/Definition/Academic/Evolution?Q=Evolution

Huxley, Thomas Henry (1889), **Agnosticism,** Trench, Manchester.

Huxley, Thomas Henry (1893), **Evolution and Ethics,** Kraus Reprint, ABD.

Irvine, William (1959), "The Influence of Darwin on Literature", **Proceedings of The American Philosophical Society,** 103 (5), 616-628.

Johnson, Keith Leslie (2009), "Darwin's Bulldog and Huxley's Ape", **Twentieth Century Literature,** 55 (4), 572-596.

Kabakçı, Enes (2018), "Kaideden İstisnaya: Gelişmecilik ve Kültürelciliğin Ötesinde Tarihsel Sosyolojinin İmkânları", **İstanbul University Journal of Sociology,** 38 (2), 403-440.

Kalaycıoğulları, İnan (2013), "Subhî Edhem ve Lamarckizm Adlı Eseri", **Dört Öge**, 4, 79-119.

Kara, Ömer Tuğrul (2010), "Toplumsal Olayların Etkisiyle Gelişen Üç Büyük Akımın Türk ve Dünya Edebiyatında İzleri", **Karadeniz Sosyal Bilimler Dergisi,** 2 (2), 73-96

Karabıyık, Hasan (2018), "Marx'ın Doktora Tezi: Diyalektik Materyalizmin İşaret Fişeği", **Madde, Diyalektik ve Toplum,** 2, 87-95.

Karaosmanoğlu, Yakup Kadri (1948), **Nur Baba**, Remzi Kitabevi, İstanbul.

Karaosmanoğlu, Yakup Kadri (1966), **Hüküm Gecesi**, Bilgi Yayınevi, Ankara.

Karaosmanoğlu, Yakup Kadri (1966), **Sodom ve Gomore**, Bilgi Yayınevi, Ankara.

Karaosmanoğlu, Yakup Kadri (1987), **Ankara**, İletişim Yayınları, İstanbul.

Karaosmanoğlu, Yakup Kadri (1991), **Yaban**, İletişim Yayınları, İstanbul.

Karaosmanoğlu, Yakup Kadri (2018), **Kiralık Konak**, İletişim Yayınları, İstanbul.

Karaosmanoğlu, Yakup Kadri (2022), **Panorama**, İletişim Yayınları, İstanbul.

Kaya, Emine E. (2015), "Erken Cumhuriyet Dönemi Ulus İnşa Sürecinde Irk ve Irkçılık (1923-1938)", **Akademik Hassasiyetler**, 2 (3), 21-64.

Kaymaz, Murat (2017), "Schopenhauer Felsefesinde Platonik Öğeler." Felsefe Arşivi, 47, 81-97.

Kelly, Alfred (1981), **The Descent Of Darwin, The Popularization Of Darwinism İn Germany 1860-1914),** The University Of North Caroline Press, North Caroline.

Kılıç, Cevdet (2010), "İbn Miskeveyh'te El-Hikmetü's-Sâriye Kavramı Bağlamında Varlığın Tekâmül Süreci", **Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,** 15 (2), 11-25.

Koyre, A. (2010), **Yeniçağ Biliminin Doğuşu**, (Çev. K. Dinçer), 3. Baskı, Gündoğan Yayıncılık, İstanbul.

Köker, Levent (2006), "Kemalizm Atatürkçülük: Modernleşme, Devlet ve Demokrasi", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Kemalizm**, içinde (97-112), İletişim Yayınları, İstanbul.

Kutschera, Ulrich ve Nıklas, Karl (2004), "The Modern Theory of Biological Evolution: An Expanded Synthesis", **Naturwissenschaften**, 91, 255-276.

Largent, Mark A. (2009), "The So-Called Eclipse of Darwinism", **Transactions of the American Philosophical Society,** 99 (1), 3-21.

Lenin, İ. Vladimir (2003), **Karl Marks, Marksizmin Bir Açıklaması Ve Kısa Bir Biyografik Özeti.** (Çev. V. Erdoğdu), Sol Yayınları, Ankara.

Levıt, Georgy S. ve Hossfeld, Uwe (2019), "Ernst Haeckel in The History of Biology", **Current Biology,** 2019, 29 (24), 1-62.

Levine, George (1991), **Darwin and the Novelists: Patterns of Science in Victorian Fiction,** University of Chicago Press, Chicago.

Levi-Strauss, Claude (2000), **Yaban Düşünce**, (Çev. Tahsin Yücel), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

Lıghtman, Bernard (2010), "Darwin and The Popularization of Evolution", **Notes And Records of the Royal Society,** 64 (1), 5-24.

Lıu, Yongsheng (2008), "A New Perspective On Darwin's Pangenesis", **Biological Reviews,** 83 (2), 141-149.

Löve, Katharina Hansen (1994), **The Evolution of Space in Russian Literature: A Spatial Reading of 19-Th And 20-Th Century Narrative Literature.** Rodopi Editions, Netherlands.

Lyell, Charles (1990), **Principles of Geology,** University of Chicago Press, Chicago.

Lyons, Sherrie (2008), **Thomas Henry Huxley,** Bloomsbury Publishing, ABD.

Malthus, Thomas R. (1996), **An Essay On The Principle Of Population,** Routledge/Thoemmes Press, Londra.

Mardin, Şerif (2007). "Türkiye'de Orta Sınıfların Üç Devri", **Türk Modernleşmesi Makaleler 4.** içinde (335-340), İletişim Yayınları, İstanbul.

Marx, Karl (1844), **El Yazmaları: Ekonomi Politik ve Felsefe**, Sol Yayınları, Ankara.

Marx, Karl (1966), **Kapital: Ekonomi Politiğin Eleştirisi**, (Çev: Mehmet Selik), Sol Yayınları, Ankara.

Marx, Karl (1997), **Hegel'in Hukuk Felsefesi'nin Eleştirisine Katkı**, Sol Yayınları, Ankara.

Marx, Karl (2019), "On The Materialist Conception of History", **Routledge,** 257–258. Https://Doi.Org/10.4324/9780429286827-44

Mayr, Ernst (2000), **The Growth of Biological Thought,** The Belknap Press Of Harvard University Press, Cambridge.

Merchant, Carolyn (1992), **Radical Ecology: The Search For A Livable World**, Routledge, New York.

Moore, Gregory (2000), "Nietzsche's Idea of the Will to Power and Its Relationship to Darwinism", **Nietzsche Studien,** 29, 112-130.

Moore, Gregory (2003), "Nietzsche, Biology and Metaphor", **Journal Of Nietzsche Studies**, 25 (2), 215-230.

Moran, Berna (2013), **Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış 1**, İletişim Yayınları, İstanbul.

Moseley, K. P. (1977), "Population and History", **Insurgent Sociologist**, 7 (1), 47-51.

Moseley, K. P. (1977), "Population and History", **Insurgent Sociologist**, 7 (1), 47-51.

Mowat, Farley (1963), **Never Cry Wolf**, Little Brown, Boston.

Mowat, Farley (1963), **Nwer Cry Wolf**, Little Brown, Boston.

Negoro, Satrio Suryo (2013), "Humanızıng Animal as A Reflectıon of Naturalısm in Ack London's Novel The Call Of The Wild", **Journal of Literature, Linguistics and Culture Studies,** 2 (1), 1-10.

Neumann, Joseph (2017), "Wallace's Controversy With Darwin on Man's Mental Evolution, on The Position of The Natives in Human Evolution, and His Anticipation of Cultural Evolution, As Distinct From Biological Evolution", **Human Paleontology and Prehistory: Contributions in Honor of Yoel Rak,** 11-20.

Neumann, Joseph (2017), "Wallace's Controversy With Darwin on Man's Mental Evolution, on The Position of The Natives in Human Evolution, and His Anticipation of Cultural Evolution, As Distinct From Biological Evolution", **Human Paleontology and Prehistory: Contributions in Honor of Yoel Rak**, içinde (11-20), Springer, İsviçre.

Nietzsche, Friedrich (2003), **Şen Bilim**, (Çev. Levent Özşar), Asa Kitabevi, Bursa.

Nietzsche, Friedrich (2005), **Zerdüşt Böyle Dedi**, (Çev. Sadi Irmak), İkbal Kitabevi, İstanbul.

Nietzsche, Friedrich (2006), **Thus Spoke Zarathustra**, Cambridge University Press, New York.

Nietzsche, Friedrich (2008), **Deccal**, (Çev. Oruç Oruoba), İthaki Yayınları, İstanbul.

Nietzsche, Friedrich (2010a), **Güç İstenci**, (Çev. Nilüfer Epçeli), Say Yayınları, İstanbul.

Nietzsche, Friedrich (2010b), **Putların Alacakaranlığı Ya Da Çekiçle Nasıl Felsefe Yapılır**, (Çev. Mustafa Tüzel), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.

Nietzsche, Friedrich (2023), **İyinin ve Kötünün Ötesinde,** Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.

Nietzsche, Friedrich (2017), **Ahlakın Soykütüğü Üstüne**, (Çev. Ahmet İnam), Say Yayınları, İstanbul.

Nolan, Paul (2002), "A Darwinian Historical Materialism", **Historical Materialism and Social Evolution, i**çinde (76-97). Palgrave Macmillan, Londra.

Nolan, Paul (2002), "A Darwinian Historical Materialism", **Historical Materialism and Social Evolution**, içinde (76-97). Palgrave Macmillan, Londra.

Oppermann, Serpil (2006), "Doğa Yazınında Beden Politikası", **Littera Edebiyat Yazıları**, 18, 75-86.

Oppermann, Serpil (2006), "Doğa Yazınında Beden Politikası", **Littera Edebiyat Yazıları,** 18, 75-86.

Özalp, Hasan (2017), "Din-Bilim Çatışması Üzerine: Kopernik Merkezli Bir Okuma", **Bilimname,** 33, 67-88.

Özalp, Hasan (2017), "Din-Bilim Çatışması Üzerine: Kopernik Merkezli Bir Okuma", **Bilimname**, 33, 67-88.

Özkaya, Tüten (1990), "Rus Edebiyatında Sembolizm", **Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi**, 33 (1-2), 411-425.

Özkaya, Tüten (1990), "Rus Edebiyatında Sembolizm", **Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi,** 33, 411-425.

Öztürk, Hüseyin (2014), "Pozitivist Felsefenin Türkiye'ye Yansımaları", **Felsefe Dünyası**, 59, 60-76.

Palabıyık, Adem (2009), "Edebiyat, Hegemonya ve Siyasal İşlevsellik", **Akademik İncelemeler Dergisi**, 4 (1), 125-138

Pancaldi, Giuliano (1994), "The Technology of Nature: Marx's Thoughts on Darwin", **The Natural Sciences And The Social Sciences,** içinde (257-274), Springer Netherlands, Dordrecht.

Peden, Knox (2014), "Alkaline Recapitulation: Haeckel's Hypothesis And The Afterlife of A Concept , **Republics of Letters,** 4, 1-15.

Perrin, Robert G. (1976), "Herbert Spencer's Four Theories of Social Evolution", **American Journal Of Sociology,** 81 (6), 1339-1359.

Plotz, John (2015), "Speculative Naturalism and The Problem of Scale: Richard Jefferies's After Londra, After Darwin", **Modern Language Quarterly,** 76 (1), 31-56.

Radick, Gregory (2019), "Darwinism And Social Darwinism" **The Cambridge History Of Modern European Thought**, 279-300.

Rıchter, Virginia (2010), **Literature After Darwin: Human Beasts in Western Fiction 1859-1939**, Springer, İsviçre.

Richards, Robert J. ve Michael, Ruse (2013), "The German Reception of Darwin's Theory, 1860-1945", **The Cambridge Encyclopedia of Darwin and Evolutionary Thought**, Bölüm 28, Cambridge University Press, Cambridge.

Richardson, John (2002), "Nietzsche Contra Darwi." **Philosophy and Phenomenological Research**, 65 (3), 537-575.

Rogers, James Allan (1972), "Darwinism and Social Darwinism", **Journal of The History of Ideas**, 33 (2), 265-280).

Ronan, A. Colin (2005), **Bilim Tarihi**, (Çev. Ekmeleddin İhsanoğlu ve Feza Günergun), Tübitak Yayınları, Ankara.

Rosas, A. (2009), "Darwin Y Los Dilemas Sociales", **Acta Biológica Colombiana**, 14, 415-424.

Safa, Peyami (2022a), **Biz İnsanlar**, Ötüken Neşriyat Yayınları, İstanbul.

Safa, Peyami (2022b), **Fatih Harbiye**, Ötüken Neşriyat Yayınları, İstanbul.

Safa, Peyami (2022c), **Sözde Kızlar**, Ötüken Neşriyat Yayınları, İstanbul.

Safa, Peyami (2023a), **Dokuzuncu Hariciye Koğuşu**, Ötüken Neşriyat Yayınları, İstanbul.

Safa, Peyami (2023b), **Yalnızız**, Ötüken Neşriyat Yayınları, İstanbul.

Safa, Peyami (2024a), **Bir Tereddüdün Romanı**, Ötüken Neşriyat Yayınları, İstanbul.

Safa, Peyami (2024b), **Matmazel Noraliya'nın Koltuğu**, Ötüken Neşriyat Yayınları, İstanbul.

Sakınç, Mehmet (2024), "Alfred Russel Wallace ve Wallacea", *Bilim ve Gelecek Dergisi*, Kasım, 33-42.

Sarıdoğan, Koray (2014), "Ahmet Midhat ve Dağarcık Mecmuası Üzerine Bazı Tespitler", **İdil Sanat ve Dil Dergisi**, 3 (11), 137-146.

Sartre, Jean-Paul (1998), **Materyalizm ve Devrim**, (Çev. Emin Türk Elçin), Ataç Kitabevi, İstanbul.

Saul, Nicholas (2021), **Interrogations of Evolutionism in German Literature 1859-2011**, Brill, Hollanda.

Saul, Nicholas ve James, Simon J. (2011), "The Evolution Of Literature", **Evolution Of Literature**, içinde (9-18), Brill, Hollanda.

Schultz, Duane P., ve Sydney, Ellen Schultz (2019), **Sejarah Psikologi Modern**, Nusamedia, Endonezya.

Schwartz, Joel S. (1990), "Darwin, Wallace, and Huxley, and Vestiges of The Natural History of Creation", **Journal of The History of Biology**, (23), 127-153.

Seıdl, Irmi ve Tısdell, Clem A. (1998), "Carrying Capacity Reconsidered: From Malthus' Population Theory To Cultural Carrying Capacity", **Ecological Economics**, 31 (3), 395-408.

Sever, Oğuzcan (2021), "Rönesans ve Perspektif: Modern Görme Biçiminin Temelleri", **Viraverita E-Dergi**, 13, 89-109.

Skeels, Alexander vd. (2023), "Paleoenvironments Shaped The Exchange of Terrestrial Vertebrates Across Wallace's Line", **Science**, 381 (6653), 86-92.

Skowron, Michael (2008) "Nietzsches, Anti-Darwinismus", **Nietzsche-Studien**, 37, 160-194.

Sol, Ayhan (2009), "Lyell'ın, Lamarck'ın Evrim Kuramını Eleştirisinin Bir Değerlendirmesi", **Kaygı Dergisi**, 12, 117-130.

Somay, Bülent (2010), "The View From The Masthead: Journey Through Dystopia Towards An Open-Ended Utopia", **Istanbul Bilgi University Press**, İstanbul.

Spencer, Herbert (1946), **First Principles (Vol. 1)**, Macmillan And Company, Londra.

Sprengel, Peter (2010), "Fantasies Of The Origin And Dreams Of Breeding: Darwinism İn German And Austrian Literature Around 19001." **Monatshefte,** 102 (4), 458-478.

Stephen, Leslie (1882), **The Science of Ethics**, Smith Elder & Co, Londra.

Stewart-Williams, Steve (2010), **Darwin, God And The Meaning Of Life: How Evolutionary Theory Undermines Everything You Thought You Knew**, Cambridge University Press, Cambridge.

Struebig, Matthew J. vd. (2022), "Safeguarding Imperiled Biodiversity and Evolutionary Processes in The Wallacea Center Of Endemism", **Bioscience**, 72 (11), 1118-1130.

Sugıyama, Michelle Scalise (2005), "Reverse-Engineering Narrative: Evidence of Special Design", **The Literary Animal: Evolution And The Nature Of Narrative**, 177-196.

Sunel, A. H. (1981), "Doğalcılık", **Türk Dili**, 1 (349), 138-167.

Şener, Emine ve Bulut Özlem (2023), "İdeoloji ve Yönetim Çalışmaları: Bilimsel Yönetim Düşüncesinin Gelişim Sürecine Sosyal Darwinizmin Etkisi", **Akdeniz İİBF Dergisi**, 23 (1), 33-49.

Şeşen, Ramazan (2000), "Câhiz", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, 7. Cilt *içinde* (20-24), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul.

Şimşek, Zeynep Nur (2021), **Fesli Maymunlar: Son Dönem Osmanlı'dan Erken Cumhuriyet'e Evrim Edebiyatı ve Edebiyatın Evrimi (1894-1934)**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İhsan Doğramacı Bilkent Üniversitesi-Ekonomi ve Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Tanar, Mehtap (2011), **Batı Avrupa'da Sosyal Darwinizm Tartışmaları ve Osmanlı Düşünce Dünyasına Etkileri**, Yayınlanmamış Yüksel Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi-Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Taslaman, Caner (2016), **Evrim Teorisi Felsefe ve Tanrı**, İstanbul Yayınevi, İstanbul.

Taşkaya, Mevlâna (2010), **Kelami Açısından Sosyal Darwinizm**, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Cumhuriyet Üniversitesi-Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Taylor, Angus (1989), "The Significance of Darwinian Theory For Marx and Engels", **Philosophy Of The Social Sciences**, 19 (4), 409-423.

Tımur, Taner (2019), **Devrimler Çağı 1848, 1871, 1917**, Yordam Kitap, İstanbul.

Topaloğlu, Aydın (2003) "Materyalizm", **Tdv İslâm Ansiklopedisi**, 28, 137-140.

Tort, Patrick (2007), **Darwin ve Darwincilik**, (Çev. İsmail Yerguz), Dost Yayınevi, Ankara.

Tort, Patrick (2015), **Darwin ve Evrim Bilimi**, (Çev. Ömer Aygün), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

Turan, Murat (2009), **Evrimsel Edebiyat Eleştirisi: Kuramsal Tartışmalar ve Uygulama Olanakları**, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Bilgi Üniversitesi-Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Turan, Simay (2022), "Jules Verne'in Romanlarında Teknoloji Söyleminin Dönüşümü", **Rumelide Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi**, 11, 416-424.

Turner, Jonathan H. vd. (2010), **Sosyolojik Teorinin Oluşumu**, (Çev. Ümit Tatlıcan), Sentez Yayınları, İstanbul.

Usta, Nuray B. ve Altuner, İlyas (2020), "Herakleitos Felsefesinin Temel Kavramları", **Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, 23, 87-106.

Ülken, Hilmi Ziya (2013), **Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi**, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.

Ünalan, Ömer (1997), **Darwin Ne Yaptı?**, Saypa Yayınevi, Ankara.

Üstünel, Ceyda (2020), "Belirlenimciliğe Karşı Özgür İrade: Epıkuros'un Özgür İrade Öğretisinin Arka Planı", **Archivum Anatolicum-Anadolu Arşivleri,** 14 (2)**,** 343-360**.**

Verne, Jules (2004), **Begüm'ün 500 Milyonu**, (Çev. Nihan Özyıldırım), İthaki Yayınları, İstanbul.

Verne, Jules (2011), **80 Günde Devri Âlem**, (Çev. Emel Erdoğan), Sis Yayıncılık, İstanbul.

Verne, Jules (2013a), **Çin'de Bir Çinlinin Başına Gelenler**, (Çev. Ender Bedisel), İthaki Yayınları, İstanbul.

Verne, Jules (2013b), **Kaptan Grant'in Çocukları**, (Çev. Işık Ergüden), İthaki Yayınları, İstanbul.

Verne, Jules (2014), **Esrarlı Ada**, (Çev. Volkan Yalçıntoklu), İthaki Yayınları, İstanbul.

Verne, Jules (2015), **Arzın Merkezine Seyahat**, (Çev. Ayşe Meral), Alfa Basım Yayım Dağıtım, İstanbul.

Verne, Jules (2016), **Aya Yolculuk**, (Çev. Bertan Onaran), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.

Verne, Jules (2018a), **Dr. Ox'un Bir Fantezisi**, (Çev. Hakan Tansel), Alfa Basım Yayım Dağıtım, İstanbul.

Verne, Jules (2018b), **Mathias Sandorf**, (Çev. Hakan Tansel), Alfa Basım Yayım Dağıtım, İstanbul.

Verne, Jules (2019), **Bütün Öyküler**, (Çev. Hakan Tansel), Alfa Basım Yayım Dağıtım, İstanbul.

Verne, Jules (2019), **Denizler Altında 20000 Fersah**, (Çev. Berna Günen), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.

Verne, Jules (2022), **İki Yıl Okul Tatili**, (Çev. Esra Kökkılıç), Can Yayınları, İstanbul.

Watson, Peter (2014)**, Fikirler Tarihi: Ateşten Freud'a**, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

Weber, Alfred (1998)**, Felsefe Tarihi**, (Çev. H.Vehbi Eralp), Sosyal Yayınlar, İstanbul.

Weikart, Richard (2002), "Darwinism and Death: Devaluing Human Life in Germany 1859-1920." **Journal Of The History Of Ideas,** 63 (2)**,** 323-344**.**

Wells, Herbert George (2014), **Zaman Makinesi**, (Çev. Volkan Gürses), İthaki Yayınları, İstanbul.

Wells, Herbert George (2017), **Doktor Moreau'nun Adası**, (Çev. Celal Üster), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.

Wells, Herbert George (2019a), **Görünmez Adam**, (Çev. Ayşe Belma Dehni), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

Wells, Herbert George (2019b), **Dünyalar Savaşı**, (Çev. Celal Üster), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.

Wells, Herbert George (2019c), **Efendi Uyanıyor**, Maya Kitap, İstanbul.

Wells, Herbert George (2020a), **Körler Ülkesi**, (Çev. Doğa Özışık), İthaki Yayınları, İstanbul.

Wells, Herbert George (2020b), **Zaman Argonotları**, Ran Kitap, İstanbul.

Wells, Herbert George (2021a), **12 Hikâye 1 Rüya**, Maya Kitap, İstanbul.

Wells, Herbert George (2021b), **İnsan Hakları**, (Çev. Celal Üster), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.

Wells, Herbert George (2021c), **Ütopya**, (Çev. Barış Timur), Fihrist Kitap, İstanbul.

Wells, Herbert George (2022), **Tuhaf Kuşun Görüldüğü Gece**, (Çev. Belgin Selen Haktanır), Kafka Kitabevi, Diyarbakır.

Wells, Herbert George (2023), **Ana Hatlarıyla Dünya Tarihi**, (Çev. Mehtap Gün Ayral), Mitra Yayınları, İstanbul.

Wılson, Edward O. (2017), **The Origins of Creativity**, Liveright Publishing,

Wilkins, John S. (2006), "Darwinian Themes in Nietzsche's Evolutionary Naturalism", **Journal of The History of Ideas**, 67 (2), 257-273.

Wolfe, Charles T. (2016), **Materialism: A Historico-Philosophical Introduction**, Springer, New York.

Woolf, Virginia (1993), **Flush**, (Çev. Fatih Özgüven), İletişim Yayınları, İstanbul.

Woolf, Virginia (2010), **Granit ve Gökkuşağı**, (Çev. İlknur Güzel), İletişim Yayınları, İstanbul.

Woolf, Virginia (2013a), **Mrs. Dalloway**, (Çev. İlknur Özdemir), Kırmızı Kedi Yayınevi, İstanbul.

Woolf, Virginia (2013b), **Yıllar**, (Çev. Dilek Berilgen Cenkciler), Kırmızı Kedi Yayınevi, İstanbul.

Woolf, Virginia (2014a), **Deniz Feneri**, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.

Woolf, Virginia (2014b), **Gece ve Gündüz**, (Çev. Oya Dalgıç), İletişim Yayınları, İstanbul.

Woolf, Virginia (2015a), **Kendine Ait Bir Oda**, (Çev. Suğra Öncü), İletişim Yayınları, İstanbul.

Woolf, Virginia (2015b), **Orlando**, (Çev. İlknur Özdemir), Kırmızı Kedi Yayınevi, İstanbul.

Woolf, Virginia (2017), **Dalgalar**, (Çev. Tülin Cansunar), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.

Woolf, Virginia (2020a), **Yaşam Bir Düştür Uyanmak Bizi Öldürür**, (Çev. Özgecan Şekerci), Destek Yayınları, İstanbul.

Woolf, Virginia (2022), **Bir Yazarın Güncesi**, (Çev. Fatih Özgüven), İletişim Yayınları, İstanbul.

Woolf, Virginia (2023a), **Dışa Yolculuk**, (Çev. Zeynep Mercan), İletişim Yayınları, İstanbul.

Woolf, Virginia (2023b), **Jacob'un Odası**. (Çev. Fatih Özgüven), İletişim Yayınları, İstanbul.

Woolf, Virginia (2023c), **Üç Gine**, (Çev. İlknur Güzel), İletişim Yayınları, İstanbul.

Wulf, Andrea (2016), **Alexander Von Humboldt Und Die Erfindung Der Natur**, C. Bertelsmann Verlag, Münih.

Yakıt, İsmail (2012) "Darwin'den Önce İslam Düşünürlerinde Evrimle İlgili Fikirler", **Felsefe Arşivi**, 24, 101-120.

Yardımcı, Alper Bilgehan (2024), "Biyolojide Evrimsel Değişimin İzinde: Buffon'dan Darwin'e Evrim Kuramı ve Bilimsel Devrim", **Bilim Tarihi**, *içinde* (123-146), Akademisyen Kitabevi, Ankara.

Yardımcı, Alper Bilgehan ve Güdücü, Fatma (2022), "Arkhe ve Töz Kavramı Üzerine: Thales, Anaksimandros ve Anaksimenes", **Süleyman Demirel Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi**, 57, 1-11.

Yaşa, A. Gökhan (2018), "Herbert Spencer Sosyolojisinde Sosyal Evrimcilik ve Liberalizm Etkileri", **Akademik Araştırmalar ve Çalışmalar Dergisi**, 10 (19), 593-605.

Yeşil, Mustafa (2017), "Mantık Biliminin Teşekkülü ile İlişkisi Bakımından Herakleitos'un 'Logos' Kelimesi", **Felsefe Dünyası**, 66, 160-183.

Yurdakul, Çiğdem (2018), "Marx'ın Tarih Anlayışı: Tarihsel Materyalizm", **Maarif Mektepleri Uluslararası Sosyal ve Beşerî Bilimler Dergisi**, 1 (3), 1-19.

Yüce, Fatma (2020), "Din Felsefesi Bakımından Sigmund Freud'da Bilim ve Din I: Bilimsel Görüşleri, Özgünlüğü ve Bilim Perspektifinden Bilim-Din İlişkisi", **On dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 49, 143-178.

Yücel, M. Serhan ve Taşar, M. Murat (2016), "Sosyal Darwinizm: Ortaya Çıkışı, Gelişimi ve Erken Cumhuriyet'e Etkisi", **Kutadgubilig: Felsefe Bilim Araştırmaları**, (29), 309-340.

Zola, Émile (1997), **Thérèse Raquin**, (Çev. Şevket Altın), Morpa Kültür Yayıncılık, İstanbul.

Zola, Émile (2005), **Paris'in Karnı**, (Çev. Yurdahan Tulun), Payel Yayınları, İstanbul.

Zola, Émile (2010), **Germinal**, (Çev. Bertan Onaran), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.

Zola, Émile (2014), **Suçluyorum**, (Çev. Tahsin Yücel), Can Yayınları, İstanbul.

Zola, Émile (2015), **Gerçek**, (Çev. İsmail Yerguz), Kırmızı Yayınları, İstanbul.

Zola, Émile (2016), **Hayvanlaşan İnsan**, (Çev. Alev Özgüner), Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.

Zola, Émile (2017), **Deneysel Roman**, (Çev. Kıymet Zeyrek), Sel Yayıncılık, İstanbul.

Zola, Émile (2021), **Nasıl Ölünür**, (Çev. Aysel Bora), Can Yayınları, İstanbul.

Zola, Émile (2023), **L'OEuvre**, Karbon Kitaplar, İstanbul.

Zwıerleın, Anne-Julia (Ed.), (2005), **Unmapped Countries: Biological Visions in Nineteenth Century Literature And Culture**, Londra.

ÖZGEÇMİŞ

Tülay Kırçoğlu Çeçen, İlköğretimini Şair Zihni İlköğretim Okulu'nda; lise eğitimini Rekabet Kurumu Bayburt Anadolu Öğretmen Lisesi'nde tamamladı. 2015 yılında Selçuk Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Kamu Yönetimi Bölümü'nden lisans derecesini aldı. 2018 yılında Bayburt Üniversitesi–Atatürk Üniversitesi ortak programı kapsamında Sosyal Bilimler Enstitüsü, İşletme Anabilim Dalı'nda yüksek lisans eğitimini tamamladı. Karadeniz Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kamu Yönetimi Anabilim Dalı'nda doktora programına başladı.

Çeçen, evli ve bir erkek çocuk annesi olup İngilizce bilmektedir.